



ТВОРЕНИЯ
древних отцов-
подвижников





ТВОРЕНИЯ

ДРЕВНИХ ОTCОВ-ПОДВИЖНИКОВ



*Рекомендовано к публикации
Издательским Советом
Русской Православной Церкви
ИС 11-117-1808*

Печатается по:
Творения древних отцов-подвижников /
Перевод, вступительная статья
и комментарий А. И. Сидорова. М.: Мартис,
1997 (Святоотеческое наследие).



ТВОРЕНИЯ

ДРЕВНИХ ОТЦОВ-ПОДВИЖНИКОВ



Св. АММОН
Св. СЕРАПИОН ТМУИТСКИЙ
Преп. МАКАРИЙ ЕГИПЕТСКИЙ
Св. ГРИГОРИЙ НИССКИЙ
СТЕФАН ФИВАИДСКИЙ
Блж. ИПЕРЕХИЙ



*Перевод, вступительная статья
и комментарии А. И. Сидорова*



Сибирская Благовонница
Москва
2012

УДК 272
ББК 86.37-4
Т 28

Т 28 Творения древних отцов-подвижников / Св. Аммон, св. Серапион Тмуитский, преп. Макарий Египетский, св. Григорий Нисский, Стефан Фиваидский, блж. Иперехий. Пер., вст. статья и коммент. А. И. Сидорова. — 2-е изд. М.: Сибирская Благовонница, 2012. — 732, [4] с.

ISBN 978-5-91362-489-5

Предлагаемые читателю «Творения древних отцов-подвижников» являются переизданием ставшей библиографической редкостью книги, вышедшей в 1990-е годы. В издании представлены переводы святоотеческих аскетических сочинений таких известных авторов Египетской пустыни IV века, как св. Аммон, св. Серапион Тмуитский, преп. Макарий Египетский, Стефан Фиваидский, блж. Иперехий, а кроме того великого каппадокийца св. Григория Нисского. Данные произведения содержат в себе духовную мудрость и подвижнический опыт древних святых, столь необходимый и востребованный в современной церковной и в особенности монашеской жизни. Перевод этих памятников древнецерковной монашеской письменности выполнен профессором МДА А. И. Сидоровым и снабжен обширными научными комментариями. Редакция также надеется, что это патрологическое издание привлечет к себе внимание преподавателей и студентов духовных учебных заведений и просто вдумчивого православного читателя, неравнодушного к святоотеческому наследию.

УДК 272
ББК 86.37-4

ISBN 978-5-91362-489-5

© Сидоров А. И., перевод, вст. ст.,
коммент., 1997, 2012
© Оформление, Сибирская
Благовонница, 2012



Предисловие¹

Появившееся в конце III — начале IV вв. монашество сосредоточило в себе, словно в фокусе, все те аскетические традиции, которые хотя и составляли сущностные черты религии Христовой с самого ее возникновения, но в «исторической феноменальности» были до конца III в. представлены лишь частично и разрозненно. Быстро распространившись по всем краям «христианской ойкумены» той эпохи, иночество сразу становится главным хранителем и блюстителем «духовного Предания» Православия², пребывая на страже его и по сей день. Едва появившись на исторической

¹ В отличие от изданий переводов творений преп. Максима Исповедника и аввы Евагрия, мы сочли целесообразным на этот раз ограничиться кратким предисловием, а не обширной вступительной статьей, поскольку об этом читатель сможет почерпнуть сведения из двух наших работ по данной теме: «Древнехристианский аскетизм и зарождение монашества» (М., 1998) и «У истоков культуры святости» (М., 2002).

² Об этом Предании см. замечательную статью «Православное духовное Предание» в кн.: *Василий (Кривошеин), архиепископ. Богословские труды. 1952–1983 гг. Статьи, доклады, переводы.* Нижний Новгород, 1996. С. 8–30.

сцене, монашество породило обильную литературу, богатую по своему духовно-нравственному содержанию и многоликую по жанровым особенностям («Послания», «Слова», «Главы», «Патерики» и пр.). Памятники этой литературы объединяло то, что почти все они, как правило, были написаны иноками и для иноков, что и позволяет говорить о «монашеской письменности» как некоем своеобразном виде христианской литературы. Впрочем, поскольку монашество всегда мыслило себя как воплощение идеала жизни во Христе и по Христу, то не удивительно, что творения отцов-подвижников сразу же стали наиболее читаемыми произведениями среди всех православных христиан, каковыми они остаются и доньше. Многие из них вошли в сокровищницу православной духовности — известное «Добротолюбие». Однако поскольку это «Добротолюбие» обьяло собой далеко не все памятники монашеской письменности, а также в силу того, что работа филологов и патрологов над творениями отцов-подвижников неустанно продолжается, то возникла настоятельная потребность не только дополнить его, но и откорректировать по новым, более тщательным с научной точки зрения изданиям подлинных текстов отцов Церкви. Частично эту задачу мы уже начали выполнять, выпуская в свет «Творения преподобного Максима Исповедника» и «Творения аввы Евагрия». Как продолжение данной работы следует рассматривать и настоящее издание. В него вошли те творения отцов-подвижников, которые

отражают наиболее древний пласт монашеской письменности на греческом языке.

Первое место среди них занимают произведения св. Аммона — непосредственного ученика и продолжателя дела преп. Антония Великого¹. Родившись, скорее всего, в самом конце III или в начале IV в. (даже самые приблизительные даты жизни св. Аммона нам неизвестны), он прожил долгую жизнь в трудах подвижничества, отойдя ко Господу, вероятно, в конце IV в. уже в сане епископа (кафедру его трудно определить, но один источник называет св. Аммона «епископом Оксиринха»). Будучи одним из любимых духовных чад преп. Антония, св. Аммон часто замещал его, возглавляя монашескую общину Писпера во время отлучек «отца монашества», а затем, после кончины преподобного, стал и настоятелем ее. Творения св. Аммона дошли до нас в двух основных версиях — греческой и сирийской. На греческом языке сохранились: 1) пятнадцать «Повествований («апофтегм») об авве Аммоне»²; 2) семь посланий; 3) «Наставления»,

¹ О нем см. наше предварительное исследование: *Сидоров А. И.* Священное Писание в египетском монашестве IV в. (на материале греческой версии творений св. Аммона) // Традиции и наследие христианского Востока. Материалы международной конференции. М., 1996. С. 343–358.

² Частичный перевод (11 «апофтегм») на русский язык см. в кн.: Достопамятные сказания о подвижничестве святых и блаженных отцов. Сергиев Посад, 1993. С. 34–36.

включающие в себя «Поучения» (числом 4), «Увещательные главы» (19 глав), «Слово аввы Аммона о желающих безмолвствовать» (11 глав) и сочинение под названием «О радости души того, кто начал служить Богу» (73 главы); 4) два фрагмента неизвестного происхождения¹. Сирийская версия включает в себя 25 апофтегм (частично совпадающих с греческими) и более полный, чем греческий, сборник посланий (14 писем)². Подлинность творений св. Аммона не всегда можно точно установить: так, один из греческих фрагментов, приписываемый в рукописной традиции этому святому, представляет собой выдержку из сочинения Евагрия Понтийского «Изображение жизни монашеской», и кому из двух древних подвижников действительно принадлежит данный текст — установить трудно; «Увещательные главы» частично совпадают с двадцать седьмым «Словом» преп. Исаии (рукописная традиция сочинений которого, кстати сказать, является чрезвычайно запутанной и требующей еще тщательнейшего изучения); десятое послание сирийской

¹ Все эти творения издал Ф. Но; на данное издание мы и опирались в своем переводе. См.: *Ammonas Successeur de saint Antoine. Textes grecs et syriaque. Édités et traduits par F. Nau // Patrologia Orientalis. T. X. fasc 6. Paris, 1915.*

² Издание этих посланий (с переводом на латинский язык) см.: *Ammonii Eremitae Epistolae. Syriace edit et praefatus est M. Kmosko // Patrologia orientalis. T. X. fasc. 6. Paris, 1915.*

версии во многом тождественно пятьдесят седьмой «Духовной беседе» преп. Макария Египетского (о находке новых «Духовных бесед» см. ниже). Но с большей долей вероятности можно предполагать, что основная часть творений, сохранившихся на греческом языке, действительно принадлежит св. Аммону.

Другим выдающимся учеником преп. Антония и одним из родоначальников древнего иночества был св. *Серапион Тмуитский*. Сподвижник св. Афанасия Великого в его борьбе против арианской ереси, он в ту эпоху славился как один из самых благодатных подвижников и архипастырей. От литературного наследия его сохранилось очень немного: трактат «Против манихеев», являющий богословское мастерство автора, литургическое сочинение под названием «Евхологион»¹, несколько фрагментов из других творений в сирийском переводе и три послания (два — в греческом оригинале и одно — в сирийском и армянском переводе). Из последних наибольший интерес представляет «Послание к монашествующим», ибо в нем наиболее четко проявляются как сущностные черты аскетического богословия лично св. Серапиона, так

¹ Первое издание текста его с параллельным переводом на русский язык и предисловием было осуществлено нашим известным литургистом А. Дмитриевским: Евхологион IV века Серапиона, епископа Тмуитского // Труды Киевской Духовной Академии. 1894. Т. I. С. 242–274.

и мирозерцания всего древнего иночества. Поэтому перевод этого послания и включен в наш сборник¹.

Значительное место в данном сборнике занимают творения *преп. Макария Египетского*. С именем этого великого подвижника связывается большое количество сочинений, одни из которых были известны уже издавна, а другие открыты лишь в новейшее время. К первой категории принадлежат знаменитые «Духовные беседы» (числом 50), неоднократно издававшиеся² и несколько раз переводившиеся на русский язык³. У современных исследователей древнехристианской письменности это собрание творений преп. Макария получило название «тип II». Дополнением к данному типу служат еще семь «Бесед», открытых и опубликованных Г. Марриотом в 1918 г.⁴ Они сохранились

¹ Перевод осуществлен нами по греческому изданию: ΣΕΡΑΠΙΩΝ ΘΜΟΤΕΩΣ. ΔΙΔΥΜΟΣ Ο ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΥΣ // ΒΙΒΛΙΟΝ ΚΗ ΕΛΛΗΝΩΝ ΠΑΤΕΡΩΝ ΚΑΙ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣΤΙΚΩΝ ΣΥΓΓΡΑΜΜΕΩΝ, т. 43. ΑΘΗΝΑΙ, 1971. Σ. 87–95.

² Критическое издание их, потребовавшее от издателей огромной работы по изучению рукописной традиции, см.: Die 50 geistlichen Homilien des Makarios // Hrsg. von H. Dörries, E. Klostermann, M. Kroeger. Berlin, 1964.

³ Лучшим представляется последний перевод: Преподобного отца нашего Макария Египетского Духовные беседы, Послание и Слова. М., 1880.

⁴ Macarii Anecdota. Seven Unpublished Homilies of Macarius / Ed. by G. L. Marriot. Cambridge, 1918.

только в двух рукописях довольно позднего времени (одна — начала XVI в., а другая — просто копия ее), но, тем не менее, эти «Беседы», как считает издатель, вышли из-под пера великого подвижника; исключением является только 54-я «Беседа», которая представляет собой выдержку из «Лавсаика» Палладия¹. Определенные сомнения в авторстве преп. Макария вызывает и 57-я «Беседа», которая, как уже говорилось, во многом совпадает с десятым посланием сирийской версии творений св. Аммона и, скорее всего, принадлежит ему. Однако в любом случае все эти «Беседы» являются драгоценнейшими памятниками древней монашеской письменности, почему мы и сочли необходимым перевести их (опираясь на указанное издание Г. Марриота).

Открытие новых творений преп. Макария не ограничилось, однако, указанными семью «Беседами». Было обнаружено еще три рукописных сборника этих творений. Первый из них, получивший обозначение «тип I», состоит из 64 «Слов и Посланий». Возглавляет данный сборник «Великое послание», о котором следует сказать особо. Будучи одним из главных и наиболее интересных произведений преп. Макария, оно в цельном своем виде до последнего времени оставалось неизвестным как специалистам, так и широкому

¹ Ibid. P. 7–13. Впрочем, вопрос об отношении этих произведений друг к другу, т. е. вопрос о хронологическом приоритете (Г. Марриот предполагает зависимость 54-й «Беседы» от «Лавсаика»), требует более детального исследования.

кругу читателей. Лишь отдельные выдержки из него вошли в так называемое «Слово о хранении сердца», которое, как и остальные шесть «Слов» преподобного, известных издавна, является позднейшей компиляцией из его творений¹; помимо этого некоторые фрагменты «Великого послания» включены в извлечения Симеона Метафраста (так называемые «150 глав»), изданные в греческом «Добротолубии»². Полный текст данного произведения впервые открыл и опубликовал В. Йегер³, который также обнаружил и подлинный текст трактата *св. Григория Нисского* «О цели жизни по Богу и об истинном подвижничестве» (латинское название «*De instituto Christiano*» — «О христианском устройении»), известный дотоле в чрезвычайно искаженном и урезанном виде⁴. Работая над подготовкой издания обоих сочинений, В. Йегер

¹ Русский перевод данного «Слова» см.: Преподобного отца нашего Макария Египетского Духовные беседы. С. 451–472. Ср. характеристику всех семи «Слов» у архимандрита Киприана: «Это очень поздние византийские вариации на темы из преп. Макария» (*Киприан (Керн), архим.* Золотой век свято-отеческой письменности. М., 1995. С. 153).

² Русский перевод свт. Феофана: Добротолубие. Т. 1. Сергиев Посад, 1992. С. 153–276.

³ См.: *Jaeger W.* Two Rediscovered Works of Ancient Christian Literature: Gregory of Nyssa and Macarius. Leiden, 1954. P. 233–301.

⁴ Именно с такого испорченного греческого текста и сделан был в свое время русский перевод трактата. См.: Творения святого Григория Нисского. Ч. 7. М., 1865. С. 263–287.

сразу заметил, что они обладают большим сходством, сделав вывод, что преп. Макарий, создавая «Великое послание», имел перед глазами трактат св. Григория Нисского, а поэтому зависел от него. Точнее, В. Йегер считал, что автором «Великого послания» был не преп. Макарий, а некий подвижник, живший в V в. на Ближнем Востоке, причем не исключает возможности, что этим подвижником мог являться и св. Симеон Столпник, именем которого данное сочинение надписывается в некоторых рукописях¹. Однако точка зрения В. Йегера на соотношение двух названных сочинений не получила поддержки со стороны большинства ученых, занимавшихся этим вопросом: многие исследователи пришли к выводу, что св. Григорий Нисский переработал «Великое Послание», которое является первичным по отношению к трактату «О цели жизни по Богу»². Р. Штаатс, выпустивший в свет критическое издание обоих

¹ См.: *Jaeger W.* Op. cit. P. 143–230.

² См.: *Gribomont J.* Le De instituto christiano et le Mes-salianisme de Grégoire Nysse // *Studia Patristica*, v. V, 3, 1962. P. 312–322; *Staats R.* Der Traktat Gregors von Nyssa De instituto christiano und der Grosse Brief Symeons // *Studia Theologica*, v. 17. 1963. S. 120–128; *Baker A.* The Great Letter of Ps.-Macarius and Gregory von Nyssa // *Studia Monastica*, v. 6. 1964. P. 381–387; *Idem.* Pseudo-Macarius and Gregory of Nyssa // *Vigiliae Christianae*, v. 20. 1966. P. 227–234; *David A. J. M.* Der Grosse Brief des Makarios. Analyse einer griechischer Kontroversschrift // *Heuresis. Festschrift für A. Rohrer*. Salzburg, 1969. S. 78–90.

сочинений, считает, что «Великое послание» было написано примерно в 381 г., а трактат св. Григория Нисского ок. 390 г.¹ Причины, по которым была произведена подобная переработка, установить трудно, но несомненно, что трактат св. Григория Нисского носит, несмотря на зависимость от «Великого послания», черты вполне оригинального сочинения². Очень возможно, что этот один из великих каппадокийских отцов Церкви, полностью разделявший аскетическое мирозерцание своего старшего брата (св. Василия Великого), «адаптировал» произведение преп. Макария к своеобразным условиям малоазийского монашества. Ввиду чрезвычайной важности обоих сочинений для истории православного аскетического богословия

¹ См. предисловие к изданию: Makarios/Symeon. *Epistola Magna. Eine messalianische Mönchregel und ihre Umschrift in Gregors von Nyssa «De instituto christiano»*. Göttingen, 1984. S. 26–28.

² См. вывод того же Р. Штаатса, подчеркивающего «авторскую оригинальность» св. Григория («nach Inhalt und Tendenz, ist *De Instituto* weder eine einfache Metaphrase wie die der späteren byzantinischen Metaphrasten noch gar eine “Fälschung” wie manche Werke der zeitgenössischen Apollinaristen, bekennt sich doch Gregor selbst als Autor zu seinem Werk») («По содержанию и тенденции “De Instituto” не является простой метафразой, подобной поздневизантийским, ни неким подлогом, как некоторые работы аполлинаристов того времени. И сам Григорий Нисский в этом сочинении представляется как автор этого произведения»). Ibid. S. 31.

мы сочли необходимым перевести их, поместив трактат св. Григория сразу же за «Великим посланием» (опорой для нашего перевода служило упомянутое издание Р. Штаатса).

Остальные 63 «Слова» преп. Макария, принадлежащие к «типу I» рукописных сборников, были изданы (в двух частях) Г. Бертольдом в 1973 г.¹ На русский язык они переведены полностью А. Г. Дунаевым² и частично: тринадцать «Слов» перевел архимандрит Амвросий (Погодин)³, а восемь «Слов» — архиепископ Василий (Кривошеин)⁴. Опубликованы они вместе в серии «Библиотека отцов и учителей Церкви»⁵. Был также открыт и рукописный сборник преп. Макария, получивший название «тип III»; обычно он включает в себя 43 произведения, из которых 15 совпадают с «Духовными беседами»; издание остальных двадцати восьми осуществили в 1961 г. Э. Клостерманн и Г. Бертольд⁶, а позднее их переиздал, с небольшими

¹ См.: *Makarios/Symeon. Reden und Briefen* / Hrsg. von H. Berthold. Berlin, 1973.

² *Преп. Макарий Египетский*. Духовные слова и послания. Собрание типа I (Vatic. graec. 694). М., 2002.

³ Издание этих переводов представляет библиографическую редкость: Беседы преподобного Макария Египетского. Издательство Братства преп. Иова Почаевского, 1979.

⁴ См.: *Василий (Кривошеин), архиеп.* Богословские труды. С. 301–347.

⁵ *Преп. Макарий Египетский*. Творения. М., 2001.

⁶ См.: *Neue Homilien des Makarios/Symeon* / Hrsg. von E. Klostermann und H. Berthold. Berlin, 1961.

текстологическими изменениями, В. Деспре¹. Из всех новооткрытых творений преп. Макария данный сборник неоднократно переводился на русский язык: четыре «Гомилии» из него перевел владыка Василий (Кривошеин)², первые восемь произведений этого «типа» перевели и мы, снабдив свой перевод комментариями³, и, наконец, в полном виде он был переведен В. В. Библихиным (под псевдонимом В. Вениаминов)⁴. Можно отметить, что в рукописной традиции существует еще сборник, обозначаемый как «тип IV»: он включает в себя 28 «Слов», совпадающих в целом (за исключением разночтений) с «типом I»; отдельно он не издавался.

Особое место среди творений преп. Макария занимает так называемое «Послание к чадам своим» (или «К чадам Божиим»). До самого последнего времени оно было известно только в переводе на

¹ *Pseudo-Macaire. Oeuvres spirituelles. I. Homélie propre à la collection III / Ed. par V. Desprez // Sources chrétiennes. № 275. Paris, 1980.* Это издание, как и прочие выпуски серии «Христианские источники», снабжено не только переводом на французский язык, но и солидным предисловием и комментариями.

² См.: *Василий (Кривошеин), архиеп.* Богословские труды. С. 266–300.

³ См.: *Преп. Макарий Египетский.* Новые Поучения // Символ. № 26. 1991. С. 229–268.

⁴ Преподобного отца нашего Макария Египетского. Новые духовные беседы. М., 1990. См. также: *Преп. Макарий Египетский.* Творения. М., 2001. С. 251–498.

латинский язык¹; А. Вильмар, издавший критический текст данного перевода и посвятивший сочинению специальное исследование, считает, что характерные признаки эпистолярного жанра в нем отсутствуют, а поэтому данное произведение следует рассматривать как небольшой трактат, представляющий собой «почти полную и ясно обозначенную программу аскетической и мистической жизни». Перевод на латинский язык был осуществлен, скорее всего, в первой половине V в., ибо Геннадий Марсельский ок. 470 г. уже ссылается на это послание. Автор его, по мнению А. Вильмара, вряд ли тождественен автору «Духовных бесед», так как специфичные и индивидуальные черты мирозерцаний каждого из этих писателей существенным образом отличаются друг от друга². Сравнительно давно был известен также и сирийский перевод данного послания³, но только недавно увидел свет греческий оригинал сочинения, изданный В. Штротманном, который, присоединяясь к А. Вильмару и Л. Марриоту, полагает, что автор его не является писателем, создавшим

¹ О нем см.: *Бронзов А.* Преподобный Макарий Египетский. Его жизнь, творения и нравственное мировоззрение. Т. I. СПб., 1899. С. 359–363.

² См.: *Wilmart A.* La Lettre spirituelle de l'abbè Macaire // *Revue d'Ascetique et de Mystique*. Т. 1. 1920. P. 58–83.

³ См.: *Marriot L.* Macarius of Egypt: His Epistle Ad Filios Dei in Syriac // *Journal of Theological Studies*, v. 20. 1918. P. 42–44. Л. Марриот также считает, что автор послания не является автором «Духовных бесед».

«Духовные беседы»¹. Таким образом, большинство исследователей единодушно в признании того факта, что «Послание к чадам своим» принадлежит к наиболее древнему пласту монашеской письменности, но склонны отрицать тождество его автора с автором «Духовных бесед» (которого они называют «Псевдо-Макарием»)². Если оставить в стороне гипотезу относительно «Псевдо-Макария», то, конечно, нельзя полностью исключить предположения, что названное послание могло быть написано и каким-то другим подвижником по имени Макарий (например, преп. Макарием Александрийским или «Городским»), поскольку только для IV в. можно насчитать по крайней мере семь достаточно известных Макариев³. Однако в этом, по нашему мнению, нет особой нужды, поскольку отличие стиля и мировоззренческих тем, затронутых в послании, от стиля и тем других творений преп. Макария носят непринципиальный характер и могут быть объяснены естественной эволюцией во времени взглядов и «авторского почерка» одного и того же писателя. Поэтому «Послание к чадам

¹ См.: *Strothmann W.* Die syrische Überlieferung der Schriften des Makarios. Teil 2. Übersetzung. Wiesbaden, 1981. S. XV–XXVI.

² Помимо указанных работ, см. еще вступительную статью к французскому переводу послания: *Lettres des Pères du désert. Ammonas, Macaire, Arsène, Sérapion de Thmuis. Abbaye de Bellefontaine*, 1985. P. 63–71.

³ Перечисление их см. в комментарии Г. Батлера: *The Lausaic History of Palladius*, v. II / Ed. by G. Butler. Cambridge, 1904. P. 193–194.

своим» включено в данный том¹, хотя, учитывая точку зрения исследователей, мы не стали в 1-м издании выносить имя автора в заглавие.

Вообще необходимо отметить, что в связи с открытием большого числа новых творений преп. Макария чрезвычайно оживилась старая научная дискуссия относительно авторства так называемого «Макарьевского корпуса» (или «Макариан»)². Не углубляясь в данную проблему, следует только заметить, что названная дискуссия имеет два аспекта, различающихся существенным образом, хотя и тесно взаимосвязанных. Первый аспект можно условно сформулировать в виде вопроса: является ли автором этих творений преп. Макарий Египетский или некий другой анонимный подвижник («Псевдо-Макарий»)? С православной точки зрения данный аспект, несмотря на то, что представляется достаточно важным, не является принципиальным в подлинном смысле этого слова, ибо псевдоэпиграфы — явление, достаточно распространенное в древнецерковной письменности. В конечном итоге не столь уж существенно, кто именно создал то или иное сочинение, важно

¹ Перевод его осуществлен по указанному изданию В. Штротманна, при учете и латинского перевода.

² Краткую, но емкую характеристику данной дискуссии и предварительные результаты ее примерно на середину 50-х годов прошлого века см. в кн.: *Киприан (Керн), архим.* Золотой век святоотеческой письменности. С. 150–177.

в первую очередь то, чтобы оно отражало в себе соборное сознание Церкви. А творения, приписываемые преп. Макарию, имели, несомненно, великое «значение в развитии православного духовного Предания»¹. Однако данный аспект приобретает совсем иной смысл и звучание, когда в авторе названных творений признают одного из ведущих представителей и «духовных вождей» ереси мессалианства². В таком случае и все православное Предание представляется глубоко пораженным пороком мессалианства, а сама эта ересь — явление достаточно акцидентальное в общем потоке православной духовности и бывшее своего рода кратковременным «искушением» ее — может обозначаться как «великая ересь христианского Востока»³. Справедливости ради необходимо, правда, отметить, что вопрос о мессалианском характере «Духовных бесед» имеет уже многовековую историю, ибо на одной рукописи конца XIII — начала XIV вв.,

¹ *Василий (Кривошеин), архиеп.* Богословские труды. С. 12.

² О ереси мессалиан (или евхитов — «молящихся») на русском языке см. обширный комментарий в кн.: *Попов К.* Блаженный Диадокх (V века), епископ Фотики Древнего Эпира, и его творения. Т. I. Киев, 1903. С. 405–431. См. также: *Guillaumont A.* Messaliens // *Dictionnaire de spiritualité*, fasc. LXVIII–LXIX. Paris, 1979. P. 1074–1083.

³ Так ее обозначает И. Хаузерр: *Hausherr I.* L'erreur fondamentale et la logique de messalianisme // *Orientalia Christiana Periodica*, v. 1. 1935. P. 328.

содержащей текст этих «Бесед», обнаруживается пометка анонимного схолиаста, который находит следы мессалианских воззрений в творениях преп. Макария. Позднее, уже в XVIII в., два греческих ученых — Неофит Кавсокаливит и Дорофей Вулисмас — также считали, что «Духовные беседы» запечатлели в себе несомненное влияние мессалианского учения¹. В XX в. спорадические подозрения автора «Духовных бесед» в мессалианстве перерастают уже в устойчивую «научную» гипотезу. Решающее значение здесь имела работа Г. Дёрриса, одного из самых глубоких знатоков творчества преп. Макария, который настойчиво доказывал, что «Духовные беседы» и прочие творения, приписываемые знаменитому египетскому подвижнику, принадлежат на самом деле практически неизвестному мессалианину Симеону Месопотамскому, лишь изредка упоминаемому в источниках². Примечательно, что хотя сам Г. Дёррис в своей поздней монографии, написанной им незадолго до кончины, во многом отказывается от данной гипотезы³, она становится

¹ См.: *Darrouzes J.* Notes sur les Homelies du Pseudo-Macaire // *Le Muséon*. T. 67. 1954. P. 297–309.

² См.: *Dörries H.* Symeon von Mesopotamien. Die Überlieferung der messalianischen «Makarios»-Schriften. Leipzig, 1941. S. 7–8, 425–450.

³ Признавая, что «Макарианы» созданы неким «Симеоном», Г. Дёррис отрицает мессалианский характер данных сочинений. См.: *Dörries H.* Die Theologie des Makarios/Symeon. Göttingen, 1978. S. 12–16.

на Западе почти незыблемой «научной теорией», возражать против которой осмеливаются очень немногие ученые¹.

К сожалению, следует констатировать, что со стороны православных патрологов проблема «Макарьевского корпуса» не получила пока всецелого и исчерпывающего решения, хотя основы для такого решения в работах православных ученых, безусловно, заложены. Например, если отец Георгий Флоровский предпочитает высказываться о творениях преп. Макария достаточно уклончиво², то В. Н. Лосский уже достаточно решительно отклоняет всякие обвинения в мес-

¹ Скептическое отношение к этой гипотезе прослеживается, например, в кн.: *Bouyer L. La spiritualité du Nouveau Testament et les Pères*. Aubier, 1960. P. 444–456. См. также предисловие к французскому переводу «Духовных бесед»: *Les Homélie spirituelles de saint Macaire. Traduction français avec introduction par P. Deseille. Abbaye de Bellefontaine, 1984. P. 11–19.*

² «В “Беседах” мы находим только отдельные взгляды, подобные мессалианским. Нет надобности видеть здесь позднейшие вставки. Близость к еххитам возможна и у православного автора. Историю мессалианской ереси мы до сих пор еще мало знаем. Однако аскетические воззрения мессалиан были, по-видимому, только крайним развитием отдельных мотивов православной аскетики... И неточность автора “Бесед” можно объяснять часто как архаизм... Во всяком случае, вопрос о “Духовных беседах” осторожнее оставить открытым» (*Флоровский Г. В. Восточные Отцы V–VIII веков. М., 1992. С. 147–148*).

салианстве, «инкриминируемые» ему¹. Развивая эти положения В. Н. Лосского, отец Иоанн Мейендорф также произнес свое компетентное суждение относительно «Макарьевского корпуса». Считая творения, входящие в него, псевдо-эпиграфами (автор их, по мнению о. Иоанна, жил, по всей видимости, в Малой Азии и принадлежал к кругу друзей св. Василия Великого), он, тем не менее, прямо говорит об их антимессалианском характере². Однако, по нашему мнению, все эти суждения православных ученых и богословов не всегда достаточно решительно и четко расставляют акценты в принципиальном вопросе об отношении творений преп. Макария к мессалианству.

¹ «Можно предположить, что евхиты представляли крайнюю тенденцию той мистики чувства, которая свойственна “Беседам”, приписываемым св. Макарию, и что, принадлежа в начале той же духовной среде, евхиты отделились от нее впоследствии» (*Лосский В. Н.* Боговидение. М., 1995. С. 78).

² См.: *Meyendorff J.* Messalianism or Anti-Messalianism? A Fresh Look at the «Macarian» Problem // KYRIAKON. Festschrift Johannes Quasten. Münster, 1975. P. 585–590; *Idem.* St. Basil, Messalianism and Byzantine Christianity // St. Vladimir’s Theological Quarterly, v. 24. 1980. P. 228. Ср. также мнение о. Мейендорфа в другой его работе: «Нам предствляется, что “Макарий” был несомненно православным писателем, происходившим, однако, из той же монашеской среды, что и мессалиане, и стремившийся (как и каппадокийские отцы) к сохранению с ними точек соприкосновения» (*Мейендорф И.* Введение в святоотеческое богословие. Нью-Йорк, 1985. С. 206).

Учитывая тот факт, что лжеучение этих еретиков имело весьма расплывчатые формы¹, можно предположить следующее: развивая данное лжеучение, мессалиане использовали отдельные положения, высказанные великим подвижником, чтобы, прикрываясь его авторитетом, включать их в контекст своего, чуждого Православию, мирозерцания. Этим и объясняются некоторые моменты сходства учения преп. Макария и мессалиан. Что же касается другого аспекта вопроса относительно «Макариан», т. е. проблемы авторства их, то она представляется проблемой просто выдуманной, плодом типичного «научного суеверия» и своего рода «предвзятого традиционализма», в которые часто впадают на первый взгляд весьма критически мыслящие западные исследователи. Ибо чтобы поколебать церковное Предание относительно автора «Духовных бесед», необходимы очень весомые аргументы, которые отсутствуют у сторонников гипотезы «Псевдо-Макария». Ведь фигура некоего «Симеона», поставляемого на место преп. Макария, является типичной фикцией, то есть обычным «научным мифом», который получает статус достоверной истины только потому, что его творцом является ученый, обладающий солидной репутацией (каковым был, например,

¹ См. определение мессалианства как «ускользающей ереси» (*un heresie fuyante*): *Gribomont J.* Le dossier des origines du messalianisme // *Epektasis. Melanges artistiques offerts au cardinal Jean Danielou.* Paris, 1972. P. 612.

Г. Дёррис). Но *errare humanum est*. Упорствование же в заблуждении не имеет ничего общего с научной объективностью. А для любого непредубежденного ученого совершенно очевидно, что в случае с «Макарьевским корпусом» самое большое, что можно предположить, так это возможность определенного литературного редактирования со стороны одного или нескольких ближайших учеников преп. Макария, «но ядро этих поучений, самый дух их, восходит к подвижнику IV века»¹.

Наконец, завершают данный том «Святоотеческого наследия» два сочинения, которые условно можно отнести к жанру «учительных книг». Возникновение этого жанра относится к самому раннему этапу становления церковной письменности², а в монашеской литературе он также появляется почти с момента ее зарождения: некоторые «Наставления» св. Аммона почти вписываются в законы данного жанра, который обретает уже вполне законченный вид во многих сочинениях Евагрия Понтийского. «Аскетическое слово» *Стефана Фиваидского* и по форме («главы»), и по содержанию во многом созвучно последним. О самом Стефане не сохранилось практически никаких сведений, хотя в свое время он был, судя по всему, известным и пользующимся большим

¹ *Киприан (Керн), архим.* Золотой век святоотеческой письменности. С. 177.

² См.: *Сидоров А. И.* Курс патрологии. Возникновение церковной письменности. М., 1996. С. 288–316.

авторитетом подвижником¹. Местом его подвигов служил Египет, а для времени жизни Стефана предполагаются весьма широкие хронологические рамки V–VI вв., но, на наш взгляд, их следует сузить (конец IV — начало V в.), ибо мирозерцание этого автора достаточно «архаично». В греческой рукописной традиции с именем Стефана связываются три сочинения: «Завещание святого Стефана всем монахам» (*Διάταξις τοῦ ἁγίου Στεφάνου πᾶσι μοναχοῖς*), «Заповеди Стефана Фивайдского для отрекшихся [от мира]» (*Στεφάνου Θηβαίου ἐντολαὶ τοῖς ἀποτασσομένοις*) и «Аскетическое слово». Первые два произведения в начале этого века издал греческий ученый К. Дувуниотис², считавший, что они принадлежат палестинскому иноку Стефану Савваиту, но подобная атрибуция, как указывает Ж. Дарузе, зиждилась на ошибке переписчика. Тот же Ж. Дарузе отметил, что «Завещание» Стефана во многом совпадает с третьим «Словом» преп. Исаии Скитского³. Позднее было еще отмечено тесное сходство «Заповедей» Сте-

¹ См. предисловие к французскому переводу: Enseignements des Pères du désert. Hyperéchios, Étienne de Thèbes, Zosime. Préface de M. van Parys / Introductions, traductions et notes par P. Tirot, M. van Parys, L. Regnault. Abbaye de Bellefontaine, 1991. P. 14.

² Издание осуществлено в недоступном для нас журнале: *Ἱερός Σύνοδος*, 1913. № 193. С. 9–12; № 194. С. 10–13.

³ См.: Darrouzès J. Étienne de Thébain // Dictionnaire de spiritualité, fasc. XXX–XXXII. Paris, 1961. P. 1525–1526.

фана с «Правилами и предписаниями» («Regulae et Praecepta»), приписываемыми преп. Антонию Великому, и «Предписаниями» — сочинением, в арабском переводе надписывающимся именем преп. Исаии¹. Наконец, в древнеславянской рукописной традиции фиксируется наличие четвертого сочинения Стефана, называющегося «Достопочтимого отца нашего Стефана Фиваидского главные заповеди для желающих спастись», которое на самом деле является переводом третьего и четвертого «Слова» преп. Исаии². Таким образом, поскольку для установления авторства Стефана в отношении трех произведений требуется еще дальнейшая исследовательская работа, постольку подлинным его сочинением можно признать пока одно только «Аскетическое слово». Оно дошло до нас в трех версиях: греческом оригинале и двух переводах — арабском и грузинском. Греческий оригинал, изданный Э. де Плясом (по рукописи

¹ См.: *Sauget J.-M.* Un version arabe du «Sermon ascétique» d'Étienne de Thébain // *Le Muséon*. T. 77, 1964. P. 367–369.

² См.: *Enseignements des Pères du désert*. P. 60–62. Вообще, смешение в рукописной традиции «авторских прав» Стефана Фиваидского и преп. Исаии (учитывая вообще проблемы, связанные с творческим наследием преп. Исаии) заставляет, во-первых, предполагать возможное авторство Стефана для некоторых творений, приписываемых преп. Исаие, а во-вторых, высказать догадку, что местом подвигов Стефана, возможно, был Скит.

XI–XII вв.)¹, являет нам автора, обладающего богатым духовным опытом и тонко чувствующего нюансы нравственно-аскетического учения христианства. Арабская версия, представленная восемью манускриптами (самый ранний датируется 885 г. — переписчиком являлся некий монах Исаак, трудившийся в Лавре св. Саввы Освященного), в принципе близка к греческому оригиналу (за исключением глав 67, 78–85)². Грузинская версия (в единственной рукописи X в.) содержит только около половины оригинального текста³. Перевод «Аскетического слова» осуществлен нами с издания Э. де Пляса, но и арабская версия (точнее, французский перевод ее) также принималась во внимание⁴.

Вторым произведением, принадлежащим вышеупомянутому жанру, является «Увещание к подвижникам» некоего *Иперехия*. О личности

¹ *Des Places E.* Le «Discours ascétique» d'Étienne de Thèbes. Texte grec inédit et traduction // Le Muséon. Т. 82. Р. 35–59.

² Издание арабской версии с параллельным французским переводом см.: *Sauget J.-M.* Op. cit. Р. 367–401.

³ Издание: *Garitte G.* Le «Discourse ascétique» d'Étienne le Thébain en géorgien // Le Muséon. Т. 83. 1970. Р. 79–93.

⁴ Совсем недавно был издан и другой перевод «Аскетического слова». См.: *Стефан из Фиваиды*. Слово аскетическое / Пер. Т. Миллер // Альфа и Омега. № 4 (7). 1995. С. 65–80. Поскольку оба перевода осуществлялись независимо друг от друга, то у читателя имеется возможность сравнить их.

его мы столь же мало осведомлены, как и о личности Стефана Фиваидского. П. Тиро, посвятивший этому автору и его сочинению несколько страниц¹, предполагает, что «Увещание» предназначалось для подвижников, живущих сообща в каком-то городе и не имевших еще четкой организации. Однако ссылка П. Тиро в этой связи на главы 6, 7 и 34 произведения Иперехия недостаточно убедительна, ибо эти главы могут пониматься в контексте миссионерской деятельности и странничества древних иноков, а не в контексте специфично «городского иночества». Для гипотетичной идентификации автора «Увещания» следует обратить внимание на тот факт, что некоторые изречения Иперехия вошли в различные редакции «Древнего патерика»², в том числе и коптскую версию его³. А поскольку все эти редакции, являющиеся письменной фиксацией устного предания в основном скитских старцев, сложились в главных чертах в первой половине V в., то и хронологические рамки жизни и деятельности Иперехия вряд ли переступают

¹ См. предисловие к французскому переводу «Увещания»: Enseignements des Pères du désert. P. 19–32.

² См. русский перевод: Достопамятные сказания. С. 76–77; Древний патерик, изложенный по главам. М., 1899. С. 39.

³ См.: Изречения египетских отцов. Памятники литературы на коптском языке / Введение, перевод с коптского и комментарии А. И. Еланской. Петербург, 1993. С. 39, 45, 63.

порог V в. Поскольку названные редакции «Древнего патерика» оформились тогда, когда скитские иноки, вследствие набегов кочевников, вынуждены были покинуть свое место и оказались в рассеянии¹, то можно предполагать, что Иперехий был одним из представителей этой «скитской диаспоры» (возможно, подвизающимся где-нибудь в Палестине, куда перебрались многие скитские монахи), поневоле оказавшимся странником. Но лучшие традиции скитского иночества наложили свой отпечаток на его сочинение, которое, несомненно, является одним из наиболее интересных памятников древнемонашеской письменности. Поэтому мы сочли целесообразным включить его в данный том. Перевод осуществлен по тексту «Патрологии» Миня (PG. T. 79. Col. 1471–1490), хотя в него иногда вносились некоторые исправления и чтения, предлагаемые П. Тиро, хорошо знакомого с рукописной традицией сочинения.

В целом мы надеемся, что данный том «Святоотеческого наследия», как и предыдущие, принесет немалую духовную пользу читателям и внесет свою лепту в развитие и укрепление богословской науки в России.

А. С. Сидоров

¹ См.: *Chitty D. J. The Desert a City: An Introduction to the Study of Egyptian and Palestinian Monasticism under the Christian Empire. Oxford, 1966. P. 67–68; Gould G. The Desert Fathers on Monastic Community. Oxford, 1993. P. 9–17.*



ТВОРЕНИЯ древних отцов- подвижников



*Перевод и комментарии
профессора,
доктора церковной истории
А. И. Сидорова*



СВЯТОЙ АММОН

I

ПОВЕСТВОВАНИЯ ОБ АВВЕ АММОНЕ

1. [Один] брат обратился к авве Аммону, говоря: «Скажи мне слово»¹. И старец отвечает ему: «Иди и размышляй так, как размышляют преступники, сидящие в тюрьме. Ибо они всегда спрашивают: “где правитель и когда он придет?” И от ожидания плачут. Подобным образом и монах должен всегда пребывать во внимании, обличать душу свою и говорить: “горе мне! Как я предстану перед судейским седалищем Христовым?”² И как буду оправдываться?» И если будешь постоянно размышлять подобным образом, то сможешь быть спасенным».

2. Рассказывали об авве Аммоне, что он убил василиска³. Когда однажды авва пошел в пустыню, чтобы зачерпнуть воды из колодца, то он увидел василиска и, пав на лице свое, сказал: «Господи! Либо я, либо он должен умереть». И тут же василиск, благодаря силе Христовой, лопнул.

3. Авва Аммон сказал: «Четырнадцать лет провёл я в Скиту, моля Бога о том, чтобы Он даровал мне [силу] победить гнев»⁴.

4. Один из отцов рассказывал: «В Келлиях был некий духовный старец, одевающийся в плетеную из тростника рогожу»⁵. Однажды пришел он к авве Аммону. Увидев старца, носящего рогожу, авва сказал: “Это не принесет тебе никакой пользы”. И старец [спрашивая духовного совета], спросил авву: “Три помысла приводят меня в смятение: один побуждает проводить [все] время в пустыне⁶, другой — уйти на чужбину, где меня никто не знает, а третий — затвориться в келье, ни с кем не видаться и есть через два дня”. Авва Аммон ответил: “Не следует делать ничего из этого, но лучше сядь в келье своей, ешь понемногу каждый день и имей в сердце своем слово мытаря (Лк. 18, 13) — тогда сможешь спастись”».

5. Случилось братьям [потерпеть] оскорбление в месте, где они пребывали, и, желая покинуть его, они пришли к авве Аммону. Старец в это время [куда-то] плыл и, увидев их, идущих по берегу реки, сказал корабельщикам: «Высадите меня на землю». Подозвав братий, он сказал им: «Я — Аммон, к которому вы идете». И утешив сердца их, уговорил их вернуться туда, откуда они ушли. Ибо случившееся не наносило вреда душе их, но было [лишь] оскорбление человеческое⁷.

6. Однажды авва Аммон пошел, чтобы переправиться через реку. Он нашел готовое [к отплытию] судно и сел около него. В это время подплыл другой корабль, идущий в то же место, и бывшие

на нем люди стали звать: «Поплыли с нами, авва!» Он же ответил: «Я взойду только на общественное судно»⁸. С собой [авва] имел связку пальмовых ветвей; он сел, плетя веревку, а затем вновь выпуская ее, [и плел] до тех пор, пока [общественное] судно не отчалило и он не переправился [на другой берег]⁹. Братия, поклонившись ему, спросили: «Для чего ты делал это?» Старец ответил: «Чтобы не ходить мне всегда озабоченным спешкой»¹⁰. Это является примером для нас, дабы шествовали мы путем Божиим в [спокойном] состоянии [духа].

7. Однажды авва Аммон отправился, чтобы посетить авву Антония, и сбился с пути; присев, он соснул немного. А проснувшись, стал молиться Богу, говоря: «Молю Тебя, Господи Боже мой, не погуби создания Твоего!» И он увидел словно руку человеческую, свисающую с неба, которая показывала ему дорогу до тех пор, пока он не дошел и стал у пещеры аввы Антония.

8. Тому же авве Аммону пророчествовал авва Антоний, говоря: «Ты преуспеешь в страхе Божием!»¹¹ Он вывел его из кельи и, показав камень, сказал: «Брани этот камень и бей его». Аммон сделал это. Авва Антоний спросил у него: «Камень ничего не сказал?» Аммон ответил: «Нет». Тогда авва Антоний изрек: «Так и ты достигнешь этой меры»¹². Это и случилось, ибо авва Аммон достиг такого преуспевания, что в силу преизобилия доброты [своей] не ведал никакого зла. Когда он стал епископом, то привели к нему девицу, носившую во чреве, и сказали: «Такой-то сделал это; наложи

на них епитимию». Аммон, перекрестив ее чрево, повелел дать ей шесть пар полотна и изрек: «Боюсь, что когда придет ей время родить, не умерла бы она или ее дитя; тогда не в чем будет их хоронить». А бывшие с ним настаивали: «Зачем ты это делаешь? Наложь на них епитимию». Он же ответил: «Посмотрите, братия, она уже близка к смерти; что другое могу я сделать?» И отпустил ее. Так старец никогда не осмеливался осудить кого-нибудь.

9. Рассказывали о нем: какие-то люди пришли к нему, чтобы он рассудил их. Но старец прикинулся глупым, и тогда женщина, стоявшая близ него, сказала: «Старец этот — юродивый». Старец, услышав ее слова, подозвал женщину и сказал: «Сколько трудов совершил я в пустынях, чтобы стяжать это юродство, и неужели сегодня через тебя я должен потерять его?»

10. Однажды авва Аммон пошел в одно место на трапезу. Там был один [брат], о котором ходила дурная молва; и случилось так, что в келью этого брата зашла одна женщина. Жители того селения, прослышав про это, возмутились и собрались вместе, чтобы изгнать его из кельи. Узнав, что епископ Аммон находится тут, пришли и просили его пойти с ними. Проведав про это, брат спрятал женщину в большой пифос¹³. Придя вместе с толпой, авва Аммон узнал о случившемся, но ради Бога скрыл дело. Войдя, он сел на пифос и повелел обыскать келью. Когда ее обыскали и не нашли женщину, авва Аммон сказал: «Что это значит? Бог простит вас». Помолившись, он приказал всем удалиться

и, взяв за руку брата, сказал ему: «Брат, внимай себе». Сказав это, ушел.

11. Авву Аммона спросили: «Что есть узкий и тесный путь (Мф. 7, 14)?» Он ответил: «Узкий и тесный путь есть [постоянное] принуждение своих помыслов¹⁴ и отсечение собственных желаний ради Бога. Об этом и говорят слова: *вот, мы оставили все и последовали за Тобою* (Мф. 19, 27)»¹⁵.

12. Братия пришли к авве Антонию и сказали ему одно изречение из Книги Левит¹⁶. Старец удалился в пустыню, и авва Аммон, зная его привычку, скрытно последовал за ним. Уйдя далеко, старец встал на колени и сильным голосом вскричал: «Боже! Пошли мне Моисея, и пусть он наставит меня относительно этого речения!» И сошел к нему глас, глаголющий с ним. Авва Аммон говорил об этом: «Глас я слышал, но смысл сказанного не разобрал»¹⁷.

13. Паисий, брат аввы Пимена, поддерживал отношения с неким [человеком, жившим] вне его кельи¹⁸. Авва Пимен не хотел этого и [однажды], встав, пришел к авве Аммону и говорит ему: «Паисий, брат мой, поддерживает отношения с неким [человеком], и я не могу обрести покой». Авва Аммон отвечает ему: «Пимен, ты находишься в расцвете сил. Пойди, сядь в келье своей и положи на сердце свое, что ты уже год лежишь в могиле»¹⁹.

14. Авва Пимен передает слова аввы Аммона: «Один человек все время носит с собой топор, но не находит дерева, [которое он мог бы] срубить. А другой, опытный в этом деле, несколькими

ударами быстро срубает дерево». Он говорит, что «топор» есть способность различения²⁰.

15. Авва Пимен передает еще и такое изречение аввы Аммона: «Некто провел в келье сто лет, но так и не научился как должно сидеть в келье»²¹.

II

Послания св. Аммона

Послание первое.

Святого и богоносного отца нашего
аввы Аммона о безмолвии

1. Вы, возлюбленнейшие братия мои, знаете, что со времени преступления [заповеди] душа не может познать как должно Бога, если не удалится от людей и всякого развлечения¹. Тогда узревает она брань сражающихся с ней и, если она время от времени выходит победительницей из этой брани, то в нее вселяется Дух Божий, и всякое мучение [ее] превращается [Им] в радость и ликование². Во время браней душа подвергается нападкам печалей, уныний и многих других всевозможных тягот, но она не уstrasается, ибо не могут они одолеть ее, свершающую свой жизненный путь в безмолвии.

2. Поэтому и святые отцы удалялись в пустыни, как, например, Илия Фесвитянин, Иоанн Креститель и остальные отцы³. Не думайте, что праведники, пребывая среди людей, достигали

праведности [в мирской суете]. Нет, но, подвизаясь прежде во многом безмолвии, они обретали Божественную силу, вселяющуюся в них, и [лишь тогда] Бог посылал их, [уже] обретших добродетели, в среду людей для назидания человеков и исцеления болезней их. Ибо [эти праведники] были врачами душ и могли исцелять человеческие недуги⁴. В силу такой нужды были они разлучены с безмолвием и посланы к людям. Однако [Бог] послал их [лишь] тогда, когда были исцелены их собственные болезни. Ведь невозможно, чтобы Бог посылал немощную душу в среду людей для назидания их. А приходящие [ныне из пустыни], не достигнув еще совершенства, приходят по своей, а не по Божией воле⁵. О таковых Бог говорит: *Не посылах их, а они течаху* (Иер. 23, 21)⁶. Поэтому они ни самих себя соблюсти не могут, ни назидать другую душу не способны.

3. А [праведники], посланные Богом, не желают расставаться с безмолвием, зная, что именно благодаря ему и стяжаются Божественные силы⁷. Лишь чтобы не ослушаться Творца, они приходят [из пустыни] для назидания человеков.

4. Вот, я ознакомил вас со значением безмолвия и [сказал], что Бог одобряет его. И поскольку вы познали преимущество безмолвия, то вам следует устремляться к нему.

5. Однако большинство монахов не достигают его, оставаясь вместе с людьми, а поэтому они не в силах победить все желания свои⁸; они не хотят утруждать себя для того, чтобы избежать

развлечения, [исходящего] от человеков, но вовлекают друг друга в [это] развлечение, а поэтому не познают сладости Божией и не удостаиваются того, чтобы сила Божия вселилась в них и даровала им небесное качество. И [действительно], сила Божия не вселяется в них, ибо развлекаются они вещами мира сего, возвращаются в страстях души, мнениях человеческих и желаниях ветхого человека.

6. Итак, с того времени⁹ Бог удостоверил нас относительно будущего, а поэтому укрепитесь в своем делании. Ибо отказавшиеся от безмолвия не могут ни своих желаний победить, ни одолеть воюющего с ними врага. Вследствие этого сила Божия не вселяется в них, поскольку не обитает она в тех, кто рабски служит страстям¹⁰. Но вы победите страсти, и сила Божия сама по себе придет к вам.

Будьте здоровы в Духе Святом. Аминь.

Послание второе. Его же о возделывании благодати

1. Возлюбленным братьям во Христе желаю здравствовать!

Если кто возлюбил Господа *всем сердцем и всею душою* (Мф. 22, 37) и всей силой своей пребывает в страхе [Божием], то страх его родит плач, плач родит радость, радость родит силу, а благодаря силе душа станет плодоносной, [принося] всякие [добрые плоды]. И когда Бог увидит плод ее столь пригожим, то Он примет плод этот как благоухание¹¹ и во всем будет сорадоваться с ней вместе

с Ангелами Своими; Он даст душе стража, который будет охранять ее на всех путях ее и станет путеводителем души к месту успокоения, дабы сатана не одолел ее. Ибо всякий раз, когда диавол видит стража, то есть силу [Божью], окрест души, тогда он бежит, боясь приближаться к человеку, поскольку остерегается силы, находящейся близ него¹². Так как я знаю, возлюбленные в Господе [братья], которых любит душа моя, что вы любезны Богу, то стяжайте в себе эту силу, дабы боялся вас сатана, чтобы быть вам мудрыми во всех делах своих и чтобы все возрастающая сладость благодати приумножила ваши плоды. Ведь сладость духовного дара слаще *меда и сота* (Пс. 18, 11)¹³. Однако многие из монахов и из дев не познали сей великой сладости благодати, поскольку не стяжали Божию силу за исключением некоторых в [разных] местах; не утруждали они себя возделыванием этой силы, а поэтому Господь и не даровал ее им. [Лишь] утруждающим себя возделыванием этой силы дарует Бог ее, так как *Бог нелицеприятен* (Деян. 10, 34); и дарует Он ее возделывающим ее во всяком поколении¹⁴.

2. Итак, возлюбленные [братья мои], я знаю, что вы любезны Богу и что с тех пор, как предприняли дело сие, вы любите Бога от всего сердца. Поэтому и я возлюбил вас всем сердцем, ибо правдивы сердца ваши. И впредь стяжайте эту силу Божию, чтобы провести все время жизни вашей в свободе¹⁵ и чтобы дело Божие было легким для вас. Ибо та же сила, которая дарована здесь человеку, служит

и проводником его в [место] упокоения¹⁶ до тех пор, пока он не пройдет через «властей, господствующих в воздухе»¹⁷. Ведь в воздухе есть [другие] силы, ставящие препоны людям, не желающие и не позволяющие им взойти к Богу. Поэтому ныне будем усиленно молить Бога, чтобы они не мешали нам взойти к Нему, а поскольку праведники имеют при себе силу Божию, то никто не может помешать им. Возделывается же эта сила до тех пор, пока она не вселится в человека, дабы пренебрег он всяким бесчестьем от человеков и всякой честью, воздаваемой ими, и дабы возненавидел все выгоды мира сего, считаемые почетными; а также чтобы возненавидел он всякий телесный покой, очистил свое сердце от всякого грязного помысла и всякого суетного помышления века сего, молясь со слезами и постясь днем и ночью. Тогда благой Бог не замедлит даровать вам силу [Свою], а когда даст ее, то вы будете проводить все время жизни вашей в [духовном] покое и легкости [сердечной]¹⁸. И тогда вы обретете великое дерзновение¹⁹ перед Богом, и Он дарует вам все прошения ваши, как написано (Пс. 36, 4).

3. Если Божественная теплота²⁰, после того как вы получили ее, отойдет и покинет вас, взыскайте ее вновь, и она придет. Ибо теплота по Богу подобна огню, и [все] холодное она изменяет в свою собственную силу. И если вы видите, что сердце ваше в некий час отяготилось, то приведите душу вашу пред лицо ваше и с помощью благочестивого помысла мысленно упорядочивайте ее — тогда

она с необходимостью опять согрется и возгорится в Боге. Ведь и пророк Давид, видя сердце свое отягощенным, говорил так: *излиях на мя душу мою* (Пс. 41, 5) и *Помянух дни древния, поучихся во всех делах Твоих* (Пс. 142, 5) и так далее. Тогда вновь возгревалось сердце его, и он воспринимал сладость Всесвятого Духа.

**Послание третье.
Его же о даре
[духовной] проницательности
и о том, что следует удаляться
от [братий] нерадивых**

Возлюбленным братьям во Христе желаю здравствовать!

1. Вы знаете, что я пишу вам, как возлюбленным чадам своим, как *детям обетования* (Гал. 4, 28) и чадам Царства, а поэтому помню о вас ночью и днем, дабы Бог сохранил вас от всякого зла и дабы вы просили [в молитвах] и постоянно пеклись о даровании вам [способности духовного] различения и видения, чтобы научиться ясно видеть и различать во всем добро от зла²¹. Ибо написано: *Твердая же пища свойственна совершенным, у которых чувства навывком приучены к различению добра и зла* (Евр. 5, 14). Те стали сынами Царства и считаются [чадами] усыновления²², которым Бог даровал такое [духовное] видение²³ во всех делах их, дабы никто не мог ввести в заблуждение их. Ведь человек улавливается [лукавым] под

предлогом блага, и многие введены в заблуждение таким образом, поскольку не восприняли еще от Бога подобного [духовного] видения. Поэтому блаженный Павел, зная, что оно есть великое богатство верующих, говорит так: *Для сего преклоняю днем и ночью колени мои за вас пред Господом нашим Иисусом Христом, чтобы дал вам откровение в познании Его, просветив очи сердца вашего для постижения широты и долготы, глубины и высоты и для уразумения превосходящей разумею любви Христовой* (Еф. 3, 14–19)²⁴ и так далее. Поскольку Павел возлюбил их от всего сердца, то он захотел, чтобы великое богатство, о котором он ведал и которое есть [духовное] видение во Христе, было даровано возлюбленным детям его. Ведь он знал, что если оно будет дано им, то они уже не будут ни в чем утруждаться и не устроятся никаким страхом, но радость Божия будет с ними ночью и днем, а дело Божие будет услаждать их *паче меда и сота* (Пс. 18, 11). И Бог всегда будет с ними и даст им откровения и великие таинства, не могущие быть изреченными языком [человеческим].

2. Итак, возлюбленные [братия], поскольку вы считаетесь сынами моими, усердно просите [Бога] ночью и днем, с верою и со слезами, чтобы получить вам сей дар духовной проницательности²⁵, который вы, вступив на путь подвижничества, еще не обрели. И я, ничтожный, молюсь о вас, дабы достигли вы такого преуспевания и [духовного] возраста, которых не достигают многие монахи за исключением немногих любезных Богу душ

в [разных] местах. Если же желаете прийти в таковую меру [духовного возрастания], не приучайте себя к посещениям [какого-либо] монаха из прославивших нерадивыми, но удаляйтесь от них, поскольку они не позволят вам добиться преуспевания по Богу, а, наоборот, охладят теплоту вашу. Ведь нерадивейшие [иноки] теплоты [в себе] не имеют, но следуют своим собственным желаниям²⁶ и когда встречаются с вами, то ведут речь о [вещах] века сего. Такой беседой они гасят теплоту вашу и лишают вас ее, не позволяя вам добиться преуспевания. Написано: *Духа не угашайте* (1 Фес. 5, 19). Гасится же он суетными речами и развлечением. Когда видите таковых [иноков], окажите им услугу и бегите от них, не вступая с ними в общение. Ибо они суть те, которые не позволяют человеку преуспеть во время жизни сей.

Укрепитесь в Господе, возлюбленные [братия], в духе кротости.

**Послание четвертое.
Об искушениях, случающихся
с преуспевающими по Богу
и приносящих им пользу, а также
о том, что без искушений
душа не может ни преуспеть,
ни восходить к Богу**

1. Я знаю, что вы пребываете в утруждении сердца, впад в искушение, но, мужественно перенеся его, вы обретете радость. Ибо если не нападет

на вас искушение, явное или тайное, то не можете вы продвинуться [в своем духовном преуспевании] сверх меры, [уже достигнутой] вами²⁷. Ведь все святые, когда они просили [у Бога], чтобы вера их приумножилась, оказывались [ввергнутыми] в искушения. Если кто-нибудь получает благословение от Бога²⁸, то сразу же к нему прилагается и искушение от врагов, желающих лишить человека благословения, которым благословил его Бог. Бесы знают, что душа, получившая благословение, преуспевает, а поэтому противостоят ей, тайно или явно. Ибо когда Иаков получил благословение от отца [своего], то тут же приступило к нему и искушение от Исава (Быт. 27); диавол, желая изгладить это благословение, возбудил сердце его против Иакова, но не смог одолеть праведника, потому что написано: *яко не оставит Господь жезла грешных на жребий праведных* (Пс. 124, 3). Поэтому Иаков не утратил полученного им благословения, но с каждым днем приумножал его. Старайтесь же и вы оказаться сильнее искушения, поскольку получившие благословение должны [мужественно] переносить и искушения. И я, отец ваш, претерпевал великие искушения, тайные и явные, подчиняясь воле Божией; я ждал, молил [Бога], и Он спас меня.

2. И поскольку вас, возлюбленные [братия], достигло благословение Господне, то за ним последовали и искушения. Терпите, пока не преодолеете их, ибо, когда преодолеете, стяжаете великое преуспевание, приумножив все добродетели ваши, и вам

будет дарована с неба великая радость, о которой вы и не ведали. Средствами же, с помощью которых вы можете одолеть искушения, являются стремление преодолеть свою нерадивость, [желание] постоянно молиться Богу, воздавая Ему благодарения от всего сердца, и долготерпение во всем — тогда искушения покинут вас. Ведь Авраам, Иаков, Иов и множество других [праведников также] подвергались искушениям, но явили себя испытанными²⁹. Поэтому и написано: *Многи скорби праведным, и от всех их избавит я Господь* (Пс. 33, 20). И [апостол] Иаков говорит: *Злостраждет ли кто из вас, пусть молится* (Иак. 5, 13). Разве вы не видите, как все святые, оказавшись в искушениях, призывали Бога?

3. И опять написано: *верен Бог, Который не попустит вам быть искушаемыми сверх сил* (1 Кор. 10, 13). Итак, Бог содействует вам вследствие правдивости сердца вашего, ибо если бы Он не любил вас, то не возложил бы на вас искушения. Ведь написано: *егоже бо любит Господь, наказует, бьет же всякого сына, егоже приемлет* (Притч. 3, 12). Поэтому только на верных возлагается [какой-либо] вид искушений, а те, которые являются неиспытанными, суть незаконнорожденные [сыны Божии]³⁰; они носят [иноческое] одеяние, но от смысла его отказываются³¹. Ибо Антоний говорил нам: «Ни один неиспытанный не сможет войти в Царство Божие»³². И апостол Петр говорит: *О сем радуйтесь, поскорбев теперь немного, если нужно, от различных искушений, дабы испытанная вера ваша оказалась драгоценнее*

гибнущего, хотя и огнем испытываемого золота (1 Пет. 1, 6–7). О деревьях также рассказывают, что те из них, которых [постоянно] осаждают ветры, уходят глубже корнями в землю, [но продолжают] расти — так же стойко выдерживают напор [искушений] и праведники. В этом и в других подобных [вещах] внимайте учителям нашим, дабы добиться преуспевания.

4. Знайте, что в начале [Святой] Дух дарует праведникам, видя сердца их чистыми, радость для духовного делания. А когда эта радость и сладость даруются, тогда Дух отходит и оставляет их, и это есть знак Его. Делает Он это со всякой душой, взыскующей Бога, в начале [духовного преуспевания]. А отходит Он и оставляет людей, дабы знать, действительно ли они взыскуют Бога или нет. Некоторые, когда [Дух] отходит от них и [словно] пренебрегает ими, отяжелевают и пребывают в тяжести неподвижными; они не просят Бога, чтобы Он снял эту тяжесть и чтобы опять их посетили радость и сладость, уже изведенные ими, но, по нерадению своему и по собственному волеию, отчуждают себя от сладости Божией³³. Поэтому они становятся плотскими и носят одно только иноческое облачение, а от смысла [иноческого служения] отказываются. Такие [монахи] суть слепцы в жизни своей и не ведают они дела Божьего.

5. Но если [иноки], чувствуя непривычную тяжесть и [вспоминая о] предшествующей ей радости, будут слезно молить Бога и подвизаться в посте, тогда благой Бог, видя, что они просят [Его]

от всего сердца и в правде, отказываясь от всех желаний своих, дарует им радость больше первой [радости] и прочно укрепит их [в вере]³⁴. Этот знак Бог творит со всякой душой, взыскующей Его.

6. Итак, когда душа возносится из ада³⁵, то, поскольку она следует за Духом Божиим, постольку [враг], используя [различные] обстоятельства, подвергает ее искушениям. [Успешно] же преодолевая эти искушения, она становится прозорливой и обретает иную благовидность³⁶. Когда Илии предстояло быть восхищенным [на небеса], то, достигнув первого неба, он изумился свету его; достигнув же второго, он еще больше удивился и сказал: «Я вижу, что свет первого неба есть мрак [по сравнению со светом второго неба]» — и так на каждом из небес. Поэтому душа [людей] совершенных постоянно преуспевает и продвигается вперед до тех пор, пока не восходит к небу небес³⁷.

7. Это пишу я вам, возлюбленные [братия], дабы укрепились вы и узнали, что искушения случаются с верными не для наказания, но для [их духовной] пользы. И только терпеливо перенося искушения, душа может взойти к месту Сотворившего ее³⁸.

8. Если вы желаете воспринять духовную харизму, предайтесь труду телесному и труду сердечному³⁹, а помыслы свои ночью и днем простирайте к небу⁴⁰, прося от всего сердца Духа огня⁴¹, — и Он будет дарован вам.

9. Смотрите, чтобы помыслы сомнения⁴² не вошли в ваше сердце, нашептывая: «Кто сможет

принять этот [Дух]?» Не позволяйте этим помыслам овладеть вами, но просите [Бога] в правде — и получите. И я, отец ваш, прошу [Бога], чтобы вы получили этот [Дух]. Ибо тот, кто в роде и роде возделывает сей Дух, — тот и обретет Его⁴³. Свидетельствую перед вами, что этот Дух обитает в правдивых сердцем, а поэтому взыскупите Бога в правдивости сердца. А когда получите Его, то Он откроет вам небесные таинства. Ибо Он откроет многое такое, что я не могу запечатлеть письмена-ми на хартии. Тогда вы освободитесь от всякого [злого] страха, и небесная радость охватит вас так, словно вы уже перенесены в Царство [Небесное], хотя еще находитесь в теле. Тогда вам уже не нужно будет молиться за самих себя, но вы будете молиться только за других.

Слава благому Богу, Который удостоивает [стяжать] столь великие таинства искренне служащих Ему. Вечная слава Ему. Аминь.

Послание пятое.

**О том, что трудно познание воли
Божией, и о том, что если человек
не отречется от всех желаний своих
и не будет в послушании у своих
родителей по духу, он не сможет
постигнуть воли Божией
и достичь преуспеяния**

1. Вы, братия мои, знаете, что когда жизнь человека изменяется и он вступает в жизнь иную,

угодную Богу и более великую, чем первая, то изменяется и имя его⁴⁴. Ибо когда святые отцы наши делали успехи в духовном преуспевании, то имена их [также] изменялись — они нарекались новым именем, начертанным письменами на небесных скрижалях. Когда Сарра достигла преуспевания, то ей было сказано: *не наречется имя твое Сара, но Сарра* (Быт. 17, 15)⁴⁵. Аврам был назван Авраамом, Исак — Исааком, Иаков — Израилем, Савл — Павлом, Симон — Кифой потому, что жизнь их изменилась и они стали более совершенными по сравнению со своим прошлым состоянием. И вы⁴⁶, поскольку уже возмужали в вашем возрасте по Богу, должны с необходимостью изменить имена [свои] соответственно вашему преуспеванию по Богу.

2. Итак, возлюбленные в Господе, которых я люблю всем сердцем моим и [духовной] пользы для которых я желаю, как для самого себя, до моего слуха дошло, что искушение угнетает вас, и боюсь, что причиной его являетесь вы сами. Ибо наслышан, что вы желаете покинуть место ваше, и сильно опечалился, хотя печаль долгое время [до этого] не овладевала мной⁴⁷. Ведь я точно знаю, что если вы уйдете со своего места, то вообще не сделаете никаких шагов в своем духовном преуспевании, ибо нет на то воли Божией. Если уйдете от своих [братьев]⁴⁸, то Бог не будет содействовать вам и не изыдет вместе с вами. И я боюсь, как бы не впасть нам [вследствие этого] в [великое] множество зол. Ведь если мы следуем собственной

воле, то Бог не посылает [к нам] Своей силы, делающей преуспевающими пути человеков. Если человек совершает что-либо сам по себе, то Бог не содействует ему, и на сердце его ложится тяжесть, и становится он бессильным во всех начинаниях своих. Это — прелесть, в которую впадают верные под [благовидным] предлогом преуспеяния и которая становится посмешищем их. Разве не иным чем была обольщена Ева, как тем, что под предлогом блага и преуспеяния ей было обещано: *будете яко бози* (Быт. 3, 5)? И она, не различив того, кто говорит с ней, не послушалась заповеди Божией, и вместо [обретения] блага подпала проклятию.

3. И Соломон в Притчах говорит: *есть путь, иже мнится человеком прав быти, последняя же его приходят во дно ада* (Притч. 14, 12). Он говорит это о тех, которые не внимают воле Божией, но следуют собственным хотениям. Ведь они, не понимая воли Божией, получают сначала от диавола теплоту, подобную радости, но не являющуюся радостью⁴⁹; затем они ввергаются в печаль и наказываются. Наоборот, следующий воле Божией в начале претерпевает многую муку, а затем обретает отдохновение и радость. Не делайте ничего до того, как я встречусь с вами.

4. Есть три воли, непрерывно сопутствующие человеку; многие из монахов не ведают о них, за исключением тех, которые стали совершенными и о которых апостол говорит: *твердая же пища свойственна совершенным, у которых чувства навыком приучены к различению добра и зла* (Евр. 5, 14).

Каковы же эти три [воли]? Первая — та, которая внушается врагом [рода человеческого]; вторая — та, которая рождается из сердца [человека], а третья — та, которая сеется в человека Богом. Но из них Богом принимается только та воля, которая принадлежит Ему Самому⁵⁰.

5. Поэтому испытайте самих себя [чтобы знать], какая из трех [воль] побуждает вас оставить место ваше. И не уходите, пока я не встречу с вами, как говорится в Евангелии: *вы же оставайтесь в [городе] Иерусалиме, доколе не облечетесь силою свыше* (Лк. 24, 49). Ибо я знаю волю Божию лучше вас. Человеку трудно постичь волю Божию на всякий час. Ведь он не сможет этого сделать, если не отречется от всех хотений своих и не будет в [полном] послушании у духовных родителей своих⁵¹. А когда он постигает эту волю, тогда взыскует и силу от Бога, чтобы она укрепила его в исполнении воли Божией.

6. Так что великое дело — постигнуть волю Божию, но еще более великое — исполнить ее. Этими [обеими] силами обладал Иаков, поскольку был послушен родителям. Ведь когда ему сказали, чтобы он пошел в Месопотамию к Лавану, то он охотно послушался, хотя и не желал расставаться с родителями [своими]; послушавшись же, унаследовал благословение (Быт. 28, 1–5). И я, отец ваш, если бы прежде не слушался родителей своих по Богу, то Бог не открыл бы мне волю Свою. Поэтому и вы ныне внимайте [словам] отца вашего, говорящего это, чтобы достичь вам отдохновения и преуспевания.

7. Слышу, как вы говорите: «Отец наш не знает об изнурении нашем»⁵². [На это отвечаю]: мы знаем, что Иаков бежал от Исава, но сделал он это не по своей воле, а будучи отосланным родителями. Итак, подражайте Иакову и пребывайте [на своем месте] до тех пор, пока отец ваш [духовный] не отошлет вас, дабы вы ушли по благословению. Тогда и Бог благословит все [дела] ваши. Укрепляйтесь в Господе. Аминь.

Послание шестое.

Иже во святых отца нашего Аммона Слово о человекоугодии и тщеславии

Честнейшим братьям в Господе радоваться!

1. Пишу вам, как боголюбезнейшим и искренне взыскующим Господа от всего сердца [своего]. Таким [подвижникам], когда они молятся, внимлет Бог; Он благословляет все [деяния] их и отзывается на все прошения души их, когда они обращаются к Нему. Приступающим же к Нему не от всего сердца, но пребывающим в сомнении и творящим дела свои ради прославления от человеков — прошениям таковых Бог не внимлет, но гневается на дела их, как написано: *Бог разсыпает кости человекоугодников* (Пс. 52, 6)⁵³.

2. Вы видите, что Бог гневается на дела таких [людей]: Он не откликается на прошения их, которые они обращают к Нему, но, наоборот, противится им, потому что деяния свои они совершают не по вере, но по [ветхому] человеку. Поэтому

и сила Божия не вселяется в них, но являются они недужными⁵⁴ во всех делах своих, которые предпринимают. А потому не знают они ни силы благодати, ни легкости, ни радости ее; наоборот, душа их становится тяжелой, обременяясь всеми делами своими. И большинство монахов принадлежат к таковым: не восприняли они силу благодати, ободряющую душу, подготавливающую ее к радости [жизни вечной], дарующую ей день ото дня веселие и возгревающую ее в Боге. Ибо дела, которые они творят, суть дела по [ветхому] человеку, а поэтому не посещает их благодать. Ведь человек, творящий деяния свои ради человекоугодия, покрывается срамом перед силой Божией.

3. Итак, вы, возлюбленные [братия] мои, плод которых засчитан Богом, подвизайтесь во всех делах своих, борясь с духом тщеславия⁵⁵, дабы одержать над ним победу во всем; [подвизайтесь], чтобы весь плод ваш был приятен [Богу] и всегда пребывал живым у Творца, а также чтобы приняли вы силу благодати, которая лучше всего. Ибо я доверяю вам, братия, [зная], что вы делаете [всё] возможное для этого, ведя брань против духа тщеславия, и всегда будете подвизаться против него. Поэтому плод ваш живет. Ведь дух сей лукавый нападает на человека при всяком праведном [деянии], которое тот совершает, желая уничтожить плод его и сделать его бесполезным, дабы не позволить человекам творить дела правды по Богу. Этот дух лукавый противоборствует [всем], хотящим стать верными [Господу]. Лишь

только кто-нибудь начинает восхваляться людьми как верный, злостраждущий [ради правды] или милостивый, то тут же дух лукавый вступает в противоборство с желающими [подражать ему]; он побеждает некоторых из них, рассеивая и губя плод их. Он prepares их к тому, чтобы житие их было смешанным с человекоугодием, и так губит плод их, поскольку люди считают, что они имеют плод, но пред Богом они ничего не имеют. Поэтому Он не дарует им силы [Своей], но оставляет их пустыми. Так как [Бог] не обнаружил у них доброго плода, то Он лишает их и великой сладости благодати.

Послание седьмое.

Его же

1. Возлюбленные в Господе! Приветствую вас в Духе кротости, который — мирен и вдыхает благоухание в души праведников. Дух Сей приближается лишь к душам тех, которые полностью очистились от своей ветхости, ибо Он — свят и не может войти в нечистую душу⁵⁶.

2. Его Господь наш не дал апостолам до тех пор, пока они не очистили себя. Поэтому Он сказал им: «Если я отоюду, то пошлю вам Утешителя, Духа истины, и Он возвестит вам всё»⁵⁷. Этот Дух от [времен] Авеля и Еноха вплоть до сего дня дарует Себя душам праведным, которые совершенно очистились. Приходящий к другим душам Дух не есть этот Дух кротости, но Дух покаяния, ибо

[именно] Дух покаяния посещает прочие души, поскольку все призывают Его, и Он отмывает всех от нечистоты их⁵⁸. Когда же Он полностью очищает их, то передает [уже очищенных] Святому Духу, и Тот не перестает изливать на них [Свое] благовоние и сладость, как говорит Левий: «Кто познал приятность Духа, кроме тех, в которых Он обитает?»⁵⁹ Немногие удостоились и Духа покаяния, а Дух истины обитает из поколения в поколение лишь в очень редких душах.

3. Ибо [сей Дух истины], подобно многоценной жемчужине, обретается лишь в душах праведников, достигших совершенства. Его удостоился Левий, в сильной молитве обратившийся к Богу и сказавший: «Прославляю Тебя, Боже, за то, что Ты благодетельствовал меня Духом, Которого Ты даруешь рабам Своим»⁶⁰. И все праведники, которым посылался [этот Дух], возносили великие благодарения Богу. Ибо Он есть та драгоценная жемчужина, о которой повествуется в Евангелии: нашедший ее продает всё имение, [чтобы купить ее] (Мф. 13, 45–46)⁶¹. Этот Дух есть и *сокровище, скрытое на поле*; найдя его, человек радуется радостью великой (Мф. 13, 44). Душам, в которых Он обитает, открывает [этот] Дух великие таинства, и для них становится безразличным день или ночь на дворе. Вот, я известил вас о действии Духа Сего.

4. Вы знаете, что искушение не нападает на человека, если он не получил Духа. Однако когда он получает Духа, то передается диаволу, чтобы пройти через искушения. Кто передает человека

диаволу? Дух Божий. Ведь невозможно диаволу искушать верного, если его не передаст Сам Бог⁶².

5. Когда Господь наш был крещен, то Он был возведен *Духом в пустыню для искушения от диавола*, но диавол ничего не смог сделать с Ним (Мф. 4, 1–11)⁶³. После же искушения сила Духа приумножает величие святых и прибавляет им силы.

6. Поэтому будем всегда прославлять Бога и благодарить Его, [пребываем] ли мы в чести [у людей] или [ввергаемся] в бесчестие, потому что Бог уже вывел нас из мрачного воздуха того⁶⁴ и возвел на первоначальную высоту.

III

Наставления св. Аммона

1. Из поучений

святого отца нашего аввы Аммона

Есть четыре вещи; обладая даже одной из них, человек не может покаяться, и Бог не примет его молитвы.

1. Первая — гордыня: когда человек думает, что он живет правильно, что житие его угодно Богу, что в своих беседах он назидает многих и что [некоторые люди], удалившись в пустыню, [благодаря ему] избавились от множества грехов; если человек так думает, то Бог не обитает в нем¹.

Наоборот, монаху следует судить себя судом более строгим, чем судят [людей] неразумных, и не считать, что дело его угодно Богу. Ведь сказано пророком: *вся праведность человека — как запачканная одежда пред Ним* (Ис. 64, 6)². И если душа действительно не удостоверится в том, что она — более нечиста, чем неразумные [твари], например птицы или собаки, то Бог не примет молитвы ее. Ибо неразумные [твари], собаки или птицы, никогда не согрешают перед Богом и не будут судимы [Им]. Отсюда ясно, что грешный человек — более жалок, чем скотина, поскольку ему, в отличие от неразумных [существ], предстоит воскресение из мертвых, и он предстанет пред Судом [Божиим]³. Ведь неразумные [твари] не злословят и не гордятся, но любят кормящих их, а человек не любит, как это должно, сотворившего и питающего его Бога.

2. Вторая вещь — если кто лелеет памятозлобие⁴ в отношении кого-либо; даже если бы ему удалось ослепить этого человека, то он и тогда бы не простил ему зла. Молитва такого злопамятного не восходит к Богу. И пусть он не заблуждается относительно себя: хотя бы и воскрешал он мертвых, не добьется он милости и прощения от Бога.

3. Третья вещь — если кто осудит грешника, то и сам будет осужден, хотя бы он творил знамения и чудеса. Ибо Христос сказал: *Не судите, да не судимы будете* (Мф. 7, 1). Поэтому христианину не следует никого осуждать, *ибо и Отец не судит*

никого, но весь суд отдал Сыну (Ин. 5, 22), так что судящий до Христа есть антихрист⁵. И многие, являющиеся сегодня разбойниками и блудниками, завтра окажутся святыми и праведными.

4. Четвертая вещь — если кто не имеет любви; без нее, как говорит апостол, хотя бы мы глаголяли языками ангельскими, имели всю правую веру, переставляли горы, раздавали все имение наше бедным и отдали тело на мученичество — [все это без любви] не приносит нам никакой пользы (ср. 1 Кор. 13, 1–3). Но вы скажете: «Как можно всё имение свое отдать нищим и не иметь любви? Разве милостыня не есть любовь?» Нет. Милостыня не является совершенной любовью, но есть [только] одно из проявлений любви⁶. Ведь многие одним творят милостыню, а других обижают; одним оказывают гостеприимство, а на других злопамятствуют; одних защищают, а других хулят; чужим сострадают, а своих ненавидят. Это не есть любовь, ибо любовь никого не ненавидит, никого не хулит, никого не осуждает, никого не печаливает, никем не гнушается — ни верующим, ни неверующим, ни чужим, ни грешником, ни блудником, ни нечистым, но, наоборот, любит и грешников, и немощных, и нерадивых; из-за них она страдает, скорбит и плачет. [Даже более того]: она скорее сострадает [людям] дурным и грешным, подражая Христу, Который позвал грешников, ел и пил с ними (Мф. 9, 11–13). Поэтому, показывая, что есть истинная любовь, Он научает [нас]: «Будьте благи и милосерды, как Отец ваш

Небесный». И как Он посылает дождь на злых и добрых и повелевает солнцу восходить над праведными и неправедными (Мф. 5, 45), так и имеющие истинную любовь всех любят, всех жалеют и о всех молятся. Некоторые творят милостыню и, уповая только на нее, совершают множество грехов, многих ненавидят и оскверняют тело [свое нечистыми похотями]. Такие [люди] обманывают сами себя, надеясь [лишь] на милостыню, которую, как полагают, они творят.

2. Его же. Увещательные главы

1. Строго блюди себя, возлюбленный [брат мой], ибо в дерзновении веры ты смело уповаешь на то, что Господь наш Иисус, будучи Богом и обладая невыразимой славой и величием, стал для нас Образцом⁷, дабы следовали мы по стопам Его; Он предельно уничижил Себя Самого, *приняв образ раба* (Флп. 2, 7) ради нас, пренебрегши многой нищетой и позором; перенес многие посрамления, как написано: *яко овча на заколение ведеса, и яко агнец пред стригущими Его безгласен, тако не отверзает уст своих. Во смирении Его суд Его взятся* (Ис. 53, 7–8)⁸. Ради нас Он добровольно пошел на смерть со многими бесчестиями, дабы и мы, по заповеди Его, вследствие собственных прегрешений охотно бы потерпели [всё]: и когда нас оскорбляют, справедливо или несправедливо, и когда бесчестят, и когда ввергают в нищету, и когда на

нас клеветают, и когда забивают кнутом до смерти. Поэтому и ты, словно овца, ведомая на заклание, и словно безгласное животное, не вступай в прекословие, но, если можешь, призывай [в молитвах Бога], а если не можешь, храни полное молчание со многим смирением.

2. Строго блюди себя, веруя, что многую пользу и спасение для души твоей приносят обиды, поругания и унижения, случающиеся с тобой ради Господа; мужественно переноси их, рассуждая так: «Я достоин и больших страданий из-за своих грехов, а поэтому для меня является великим благом уже и то, что я удостоился пострадать и потерпеть ради Господа. Возможно, что через многие скорби и бесчестия я стану так или иначе подражателем страдания Бога моего»⁹. И всякий раз, как ты вспоминаешь о своих обидчиках, искренне и от всей души молись о них всех как о принесших тебе великую пользу, не держа в мысли [ничего дурного] против кого-нибудь из них. А если кто воздает тебе почести и хвалит тебя, скорби и молись, чтобы [Господь] защитил тебя от этой тягости и сохранил от всего, таящего в себе [возможность] славы и превозношения, пусть даже и самых малых. Усердно и искренне моли Бога от [всей] души, чтобы Он избавил тебя от этого, говоря себе: «Недостоин и немощен я». Всегда с прилежанием старайся усвоить [себе] смиренный образ поведения и побуждай себя к этому с сокрушением, покорностью и чистосердечно, как почти уже умерший и погибший для мира сего

и как самый последний грешник из всех. Такое поведение принесет великую пользу душе твоей.

3. Строго блюди себя, чтобы ненавидеть и страшиться тебе, словно великой смерти, гибели души и вечной кары, всякого любоначала и славолубия, всякого желания славы, чести и похвалы от человеков, [всякого стремления] считать себя чем-то [достойным], например достигшим добродетели, более добрым, чем другой, или равным [по доброте] с другим. [Следует отвращаться] всякого постыдного желания и всякого плотского наслаждения, даже самых малых; [избегать всякого стремления] видеть [другого] человека без особой на то потребности и касаться без нужды другого тела, спрашивать другого: «Где такая-то вещь?» — когда нет в этом надобности, а также без необходимости вкушать пищу в малом или совсем незначительном количестве¹⁰. Это для того, чтобы, так блюдя и укрепляя себя в малом, не впасть тебе в тяжкое [прегрешение], а также для того, чтобы, будучи искушаемым и не презирая малого, не совершить тебе и мелкого [прегрешения].

4. Строго блюди себя, чтобы искренне просить тебе [Бога] о прощении грехов твоих и чтобы искать тебе всячески спасения души и Царства Небесного, ревнуя о них всей силой [своей]; чтобы мыслью, словом и делом, одеянием и поведением смирять себя, презирая себя, словно навоз, пыль и прах, а также считая себя последним из всех и рабом всех¹¹; чтобы от [всей] души и всегда правдиво относиться к себе как к самому последнему

и грешному из христиан, даже не приблизившемуся к какой-либо добродетели. [Говори себе] так: «По сравнению с [любим] христианином я — пыль и прах, а вся праведность моя — *запачканная одежда* (Ис. 64, 6). И Бог только по великой милости и благодати Своей сжалился надо мною, ибо заслуживаю я вечного наказания, а не жизни [вечной]. Ведь если Он захочет вершить суд надо мною, то не смогу я поднять головы [от стыда], поскольку преисполнен [всяческого] нечестия». Держа душу в таковом сокрушении и смирении, ожидая ежедневно смерти, изо всех сил возопи к Богу, дабы по великой милости Своей исправил Он душу твою и сжалился над тобой. Тогда, утомленный печалью и стенаниями, ты уже не сможешь веселиться и смеяться, но смех твой превратится в сокрушение, а радость — в стыд, и в скорби ты изречеши: *душа моя наполнишася поруганий* (Пс. 37, 8)¹².

5. Строго блюди себя, чтобы [всегда] считать себя самым последним и самым грешным из всех христиан; имей душу всегда преисполненной сокрушения, смирения и многих стенаний; старайся быть молчаливым и не изрекать слов [всуе]; всегда храни [в памяти] мысль о вечном мраке¹³, о тех, кто осужден на него и пребывает в мучениях там; считай себя достойным не жизни [вечной], а такого наказания. Уже в здешней жизни, пока еще есть время для покаяния, дарующего избавление от будущих страшных и великих кар, спеши, словно уже умерший и оказавшийся мысленно там, обрести постоянное сокрушение, плач, стыд

и многую печаль, [ожидающую нас] там¹⁴. Следуя воле Божией, ищи труды и подвиги для души и тела; непрестанно подвизайся в них, [помня] о грехах своих, чтобы тело твое постоянно утруждалось рукоделаниями, постами и многими другими делами, ведущими ко смирению по Богу, — таким образом осуществляются [в тебе слова]: *Он есть последний из всех и раб всех* (Мк. 10, 44)¹⁵. Душу же свою всегда и непрестанно упражняй, насколько это возможно, в размышлении над [Священным] Писанием¹⁶, а после этого размышления усиленно плачь и молись. И если будешь пребывать в таком расположении [духа], как бы совершая непрерывно богослужение¹⁷, то бесы не найдут места в сердце твоём, чтобы внушить тебе лукавые помыслы.

6. Строго блюди себя, как верующий в то, что Господь наш умер и ожил ради нас и кровью Своей искупил нас¹⁸, чтобы мы жили уже не для самих себя, но для Господа, умершего и воскресшего ради нас; а также как твердо верующий и уповающий на то, что мы всегда пребываем пред очами Его, [постоянно] умирая в совести [своей]¹⁹. [Помни, что,] исходя из мира сего, ты будешь предстоять пред лицом Его.

7. Строго блюди себя, чтобы, подобно рабу, со страхом, трепетом и многим смирением следовать за Господом своим и [ни на шаг] не отходить от Него. [Как раб всегда] готов повиноваться воле господина, так и ты, стоишь ли ты или сидишь, бываешь ли один или с кем-нибудь, настраивай себя таким образом, словно всегда, телом и душой,

пребываешь пред лицом Божиим, преисполнившись великого страха и трепета. [Стремись к тому,] чтобы в твоём теле и душе всегда присутствовали этот страх и этот трепет. Очищай, насколько возможно, разум свой от грязных помыслов и всякого осуждения. Со всем смиренномудрием, кротостью, благоговением и многим смирением предстоя пред Взирающим на тебя, не имей никогда дерзновения, [помня] о грехах своих, обращать взор свой горé.

8. Строго блюди себя, чтобы, всегда предстоя пред Богом, быть готовым повиноваться воле Его: на жизнь ли, на смерть ли или на какую-либо скорбь. Во многом дерзновении веры следует всегда ожидать великих и страшных искушений, чреватых многими ужасными муками и испытаниями; они, как и страшная смерть, всегда подстерегают тебя.

9. Строго блюди себя, чтобы, если что приключится с тобой — в слове ли, в деле ли или в мысли, — не искать бы тебе никогда своей воли или [телесного] покоя, но испрашивать волю Божию, хотя бы повлекла она для тебя скорбь или смерть. *Ибо заповедь Его есть жизнь вечная* (Ин. 12, 50)²⁰.

10. Строго блюди себя, чтобы, пребывая всегда пред лицом Божиим, не творить ничего без воли Его²¹, но если хочешь что-либо сделать — вкусить пищу ли, пить ли или встретиться с кем-нибудь, — испытай прежде, по [воле] ли Божией это. [Любое деяние] ты должен совершать так, как подобает делать это пред лицом Божиим, дабы всеми делами и словами [своими] возносить благодарение

[Ему]²². Таким образом обретешь многое прилежание к Нему и тесную связь с Ним.

11. Строго блюди себя, зная написанное: *мы рабы ничего не стоящие, потому что сделали, что должны были сделать* (Лк. 17, 10). Творя дела по Богу, не делай их ради мзды, но со всем смиренномудрием совершай их как ничего не стоящий раб и великий должник²³. Даже если делаешь [доброе], считай, что делаешь меньше должного и что через нерадение свое каждый день приумножаешь грехи свои. Ибо *кто разумеет делать добро и не делает, тому грех* (Иак. 4, 17). Поскольку же заповеди Божии никогда не исполняются до конца тобой, следует непрестанно и сильно рыдать, моля Бога, чтобы Он, по многой милости и человеколюбию Своему, простил бы грехи и сжалился бы над тобой.

12. Строго блюди себя, чтобы в состоянии угнетенности, печали или гнева хранить тебе молчание и не изрекать ничего, кроме необходимого. [Так блюди себя] до тех пор, пока от непрестанной молитвы не смягчится сердце твое и ты сможешь призвать брата, [обидевшего тебя]. Если же возникнет в тебе потребность обличить брата и ты начнешь смотреть на него с гневом и возмущением, не говори ему ничего, чтобы гневом своим не привести его в худшее смятение. Лишь когда увидишь себя и его [преисполненными] покоя и кротости, тогда и скажи, но не обличая, а [увещевая] со всем смиренномудрием и кротостью, дабы уста твои не изрекли [ни одного] слова в гневе. Подвизайся в постоянном уповании [на Бога] и веруя,

что всегда пребываешь пред очами Божиими; будь всегда зрящим Бога²⁴, трепещи перед Ним и бойся Его, зная, что в сравнении с неопикуемой славой и величиюм Его ты — ничто, земля и пепел, гниль и червь.

13. Строго блюди себя, как верующий в то, что Господь, ради нас сущий Богатым²⁵, за нас умер и ожил, икупив нас Своею кровью, дабы ты, [столь] дорого икупленный Им, не жил уже больше для себя, но жил бы ради Господа (ср. 2 Кор. 5, 15). Будь совершенным рабом Его во всем для того, чтобы достигнуть полноты бесстрастия²⁶. И как кроткое домашнее животное беспрекословно подчиняется господину своему, так и ты всегда будь пред лицом Божиим умертвившим полностью в себе все человеческие страсти и всякое наслаждение²⁷. Не имей никогда собственной воли или желания; [стремись] всегда к тому, чтобы вся воля и все желание твое состояли в осуществлении воли Божией. Не считай себя обладателем собственной воли и свободным, но [постоянно] говори себе: «Раб Божий есмь, и должно мне подчиняться и следовать воле Его». Блуди себя, каждый день ожидая прихода [нового] искушения, чреватого или смертью, или скорбями, или великими опасностями. Будь готов мужественно и невозмутимо перенести их, рассуждая так: *многими скорбями надлежит нам войти в Царствие Небесное* (Деян. 14, 22).

14. Строго блюди себя, как всегда пребывающий пред лицом Божиим; и если что приключится с тобой, на деле или в мысли, не взыскуй никогда

собственной воли или [телесного] покоя для себя, но точно и подобающим образом следуй воле Божией, даже если и представляется это трудным. Ведь воля Божия есть подлинное Царство Небесное и венец жизни. Поэтому всегда желай ее и постоянно трудись [над исполнением ее], всем сердцем веруя, что она полезнее паче всякого разума человеческого. Ибо *заповедь Господня есть жизнь вечная* (Ин. 12, 50) и любящие Господа *не лишатся всякого блага* (Пс. 33, 11).

15. Строго блюди себя, как всегда пребывающий пред лицом Божиим, чтобы не творить ничего без воли Его. А если желаешь что-либо сделать, осуществить или сказать, даже очень малое, например подойти к кому-нибудь или с кем-нибудь встретиться, заснуть или произвести любое другое действие, то прежде всего испытай, если ли разумная нужда в этом и воля Божия на это. Со страхом и великим трепетом возноси благодарение Богу, чтобы иметь истинную связь и общение с Ним²⁸; всеми словами и делами своими воздавай благодарение Богу. А если заметишь, что соделал нечто вопреки [Его] повелениям, покайся, опечалься и обратись с молитвой к Богу, чтобы Он исправил тебя и чтобы ты, осудив самого себя, больше не впадал бы в грех столь поспешно.

16. Строго блюди себя, как пребывающий всегда пред лицом Божиим, дабы ничего ни от кого тебе не ожидать, кроме как от одного Бога, [к Которому ты обращаешься] с верою. Если в чем возникнет у тебя нужда, проси Бога, чтобы Он, по воле

Своей, послал тебе потребное; и за всё обретенное всегда благодари Его, даровавшего тебе это. Если нет у тебя чего-либо, то не уповай ни на какого человека, не скорби и не ропщи на кого-нибудь, но мужественно и невозмутимо терпи [свою нужду], рассуждая так: «За грехи свои достоин я многих скорбей, и если Бог захочет сжалиться надо мной, то Он в краткое время и даже в мгновение ока восполнит мою нужду».

17. Строго блюди себя, чтобы не брать и не получать ничего до тех пор, пока не удостоверись, что это дарует тебе Бог. И что видишь [посланным тебе] от плода праведности, [даруемым] с великим миром и любовью, — это принимай; а что видишь [приносимым] от [плода] неправедности, [даваемым] с враждой, коварством и лицемерием, — этого не принимай и отвергай, рассуждая так: *Лучше частица малая со страхом Господним, нежели плоды многие с несправедностью* (Притч. 15, 16)²⁹.

18. Строго блюди себя, чтобы великое борение и подвижничество твое всегда приводили к молчанию, и стремись [по возможности] ничего не изрекать³⁰, даже очень малое, например, спрашивать кого-нибудь: «Где это?» или «Что это?» Однако если возникнет необходимость сказать что-либо, то прежде испытай в себе, является ли эта нужда разумной и есть ли на то воля Божия, — лишь после [такого испытания] говори, ибо тогда твоя речь будет превыше молчания. Также исповедуй Богу причину, по которой желаешь говорить;

после чего, как служащий воле Божией, отвержай уста свои для слова Божиего³¹ и глаголь [любому человеку], малому или великому, со всем смиренномудрием и кротостью. А когда говоришь, пусть лицо твое и мысль твоя, как и речь, будут почтительными и скромными. Если встретишь кого-нибудь, скажи одно или два слова и замолчи; а если он попросит что-либо необходимое [ему], то откликнись, но не более.

19. Строго блюди себя, чтобы, воздерживаясь от блуда, также воздерживаться бы тебе от похоти очей, слуха и уст. Очи твои должны обращаться только на работу, [которой занимаешься], а не воздыматься горé, если нет на то разумной необходимости. Старайся не обращать вообще никакого внимания на красивую женщину или на благовидного мужчину, разве что по великой надобности. Слуху своему не позволяй внимать ни речам злословным, ни беседам бесполезным, а уста твои пусть всегда хранят молчание. Поступая так, обретешь ты милость у Господа Бога, Ему же слава и сила во веки веков. Аминь.

3. Слово аввы Аммона о желающих безмолвствовать

1. Любовь к исследованию [Священного] Писания ради пустого любопытства порождает веру и спор, а плач о [своих] грехах приносит мир. Для монаха, сидящего в келье своей, грехом является такое праздное исследование Писания,

[особенно] когда оно сопровождается небрежением к собственным прегрешениям. Поэтому один прилагает сердце свое [к постижению] случайного в Писании и [вопрошает]: так это или иначе? — и, еще не обрета самого себя, попадает в тяжкий и продолжительный плен, имея сердце суетное. А другой бодрствует, чтобы не попасть в этот плен, и любит повергать себя ниц пред лицом Божиим. Один [поспешно] взыскует окрест Бога — и впадает в богохульство. Другой стремится почитать Его, возлюбив чистоту в страхе Божиим; он блюдет заповеди Божии, считая их обязательными для себя, — и обретает видение Бога. Поэтому не взыскуй горних высот, но моли Бога, чтобы Он пришел к тебе, помог тебе и спас тебя от греха. Ибо [дары] Божии обретаются сами собой, если место [для них] становится чистым и заповедным³².

2. Кто утверждает лишь на собственном ведении и следует только своей воле, тот не может избежать духа, повергающего сердце в печаль³³. И кто рассматривает изречения Писания, соображаясь лишь с собственным ведением и, утверждаясь на этих речениях, говорит: «Это [только] так», тот не знает [подлинной] славы своей и [истинного] богатства своего. Наоборот, кто, [читая Писание,] говорит: «Не знаю, ибо человек есмь», тот воздает славу Богу. И он, насколько это возможно [для него], обретает богатство Божие³⁴.

3. Не испытывай желания предаваться [духовным] рассуждениям со всеми, но [делай это]

только с отцами своими, чтобы не навлечь печаль на сердце свое³⁵. Храни уста свои, дабы уважать ближнего своего. Язык твой пусть научается словесам Божиим, и, [говоря что-нибудь, изрекай это] с ведением — тогда ложь убежит от тебя³⁶.

4. Любовь к славе человеческой порождает ложь, а смиренное отвержение этой славы приумножает в сердце страх Божий.

5. Не желай быть другом славных мира [сего], чтобы слава Божия не потухла в тебе.

6. Если кто злословит на брата своего пред тобою, обличает его и обнажает пороки его, не испытывай желания уклониться [с правого пути] вместе с ним, чтобы не приобрести того, чего не хочешь. Простота и нежелание [высоко] оценивать себя³⁷ очищает сердце от лукавых [помыслов]. А кто коварно поступает с братом своим, тот не избавится от печали в сердце своем.

7. Тщетно всякое служение того, кто говорит одно, а в сердце своем лукаво хранит другое. Не прилепляйся к такому человеку, чтобы не изматься грязной желчью его.

8. Ходи вместе с незлобивыми, чтобы стать общником славы и чистоты их.

9. Не держи зла [ни на одного] человека, чтобы не стали тщетными труды твои.

10. Делай сердце свое чистым по отношению ко всем [людям], чтобы узреть в себе мир Божий³⁸.

11. Подобно тому как когда жалит скорпион, то яд его распространяется по всему телу и поражает сердце, так же и зло, нанесенное ближнему,

ядом своим поражает душу, и лукавство его подвергает [человека смертельной] опасности. Поэтому пекущийся о том, чтобы труды его не пропали даром, должен быстро стряхнуть с себя скорпиона зла и лукавства. Ибо Богу подобает слава вовеки. Аминь.

4. О радости души того, кто начал служить Богу

1. Возлюбленные братья, усилимся в слезах пред лицом Божиим, и, может быть, Он, по любви Своей, пошлет нам силу Свою³⁹, которая будет охранять нас до тех пор, пока мы не одолеем начальников лукавства, противостоящих нам.

2. Возлюбим житие в мире со всеми — как малыми, так и великими; этот мир будет охранять нас от ненавистника [рода человеческого], выступающего против нас. Ибо впавший в немощь познает здоровье⁴⁰. И кто победил врагов Царя⁴¹, тот увенчивается и украшается венком. Есть страсти и есть добродетели; когда же мы впадаем в уныние⁴², то становимся предателями [Господа].

3. Мужественное сердце есть защита души после Бога, а уныние есть защита порока⁴³.

4. Силой желающих стяжать добродетели является то, что, даже впадая [в прегрешение], не малодушествовать, но вновь и вновь [подвизаться] в попечении [о духовном делании].

5. Орудия добродетели суть телесные труды [переносимые достойно и] с ведением⁴⁴.

6. Отпрыски страстей порождаются нерадением⁴⁵.

7. Неосуждение ближнего есть стена, [ограждающая] тех, кто ведет [духовную] брань, обладая ведением; порицание же ближнего означает разрушение этой стены неведением.

8. Попечение о [хранении] языка свидетельствует о том, что человек является умудренным в духовном делании⁴⁶, а невоспитанность языка является отсутствием внутренней добродетели.

9. Милосивость вкупе с ведением рожают прозорливость, а [все они] являются путеводителями к любви; немилосивость же показывает, что в человеке отсутствует добродетель⁴⁷.

10. Доброта⁴⁸ порождает чистоту [сердечную], а развлечение рождает страсти. Жестокосердие же является родителем гнева.

11. Подвижничество души состоит в ненависти к развлечению, а подвижничество тела — в нужде⁴⁹.

12. Любовь к развлечению есть падение души; исправляется же она безмолвием вкупе с ведением⁵⁰.

13. Пресыщение сном производит в теле возмущение страстей, а умеренное бдение есть спасение сердца. Многий сон утучняет сердце, а доброе бдение утончает его. Многий сон омрачает душу, а умеренное бдение просвещает ее. Однако вкушающий благой сон в молчании и в ведении превыше того, кто бдит, предаваясь суесловию⁵¹.

14. Сокрушение [сердечное] мирно изгоняет все пороки⁵², а отсутствие желания бичевать совесть ближнего порождает смиренномудрие.

15. Слава человеческая исподволь рождает гордыню, а любовь к похвальбе изгоняет ведение.

16. Воздержание чрева смиряет страсти; желание же яств возжигает их неуголимость.

17. Украшение тела есть гибель души, но благом является попечение о нем из-за страха Божиего⁵³.

18. Внимание к судам Божиим⁵⁴ рождает в душе страх Божий; попираание же [собственной] совести изгоняет из сердца добродетели⁵⁵.

19. Любовь к Богу освобождает из [греховного] плена, а отсутствие страха [Божиего] усугубляет его.

20. Хранение уст побуждает мысль [стремиться] к Богу, если молчание и сопровождается ведением; многоглаголение же порождает уныние и сумасшествие.

21. Отказ от своей воли ради ближнего свидетельствует о том, что ум зрит добродетели, а утверждение собственной воли за счет ближнего являет неведение⁵⁶.

22. Размышление⁵⁷ в страхе [Божием] охраняет душу от страстей, а мирские беседы омрачают ее и [удаляют] от добродетелей.

23. Любовь к материи приводит в смятение ум и душу, а отречение от материи возрождает их⁵⁸.

24. Молчание при откровении помыслов показывает, что ты ищешь мирских почестей

и стремишься к постыдной славе мира [сего]; а тот, кто прямодушно открывает помыслы свои отцам, отгонят прочь эти помыслы от себя⁵⁹.

25. Делающий свой труд и не сохраняющий [плоды] его подобен жилищу, не имеющему ни двери, ни окон, — в него свободно проникает любое пресмыкающееся.

26. Как ржавчина съедает железо, так и [инюка губит] почесть человеческая, если сердце его доверяется ей.

27. Смирennemудрие предшествует всем добродетелям, а чревоугодие — всем страстям⁶⁰.

28. Любовь есть завершение всех добродетелей, а самооправдание — полнота [всех] страстей.

29. Как червь, подтачивая дерево, губит его, так и порок в душе омрачает ее [и удаляет] от добродетелей.

30. Повержение души ниц пред Богом порождает невозмутимое перенесение оскорблений [человеческих], а слезы души спасают ее от всяких почестей человеческих⁶¹.

31. Непорицание себя влечет отсутствие терпения, [необходимого для] перенесения гнева [других людей].

32. Общение и беседа с [людьми] мирскими приводит в смятение сердце⁶² и посрамляет обращающего свои молитвы к Богу, потому что [молящийся] не имеет [уже] доверительного общения [с Ним].

33. Любовь к мирским благам покрывает мраком душу, а пренебрежение ими приводит к ведению⁶³.

34. Любовь к труду влечет ненависть к страстям, тогда как лень без труда приводит к ним⁶⁴.

35. Не предавай себя суетной общественной жизни⁶⁵, и помысел твой успокоится в тебе.

36. Не уповай на собственные силы, иначе помощь Божия оставит тебя.

37. Не питай неприязни к какому-либо человеку, иначе молитва твоя не будет угодной [Богу]. Будь в мире со всеми, чтобы со свободной доверчивостью обращаться в молитве [к Богу].

38. Храни очи свои, и сердце твое не узрит лукавства. А взирающий на что-либо с наслаждением совершает прелюбодеяние⁶⁶.

39. Не испытывай желания слушать о несчастьях, постигших оскорбившего тебя, чтобы в сердце твоём не было [чувства] отмщения.

40. Храни слух свой, дабы не навлечь на себя [духовную] брань.

41. [Постоянно] предавайся рукоделию своему, чтобы бедный нашел у тебя хлеб. Ибо праздность есть смерть и падение души⁶⁷.

42. Постоянная молитва освобождает [душу] от [греховного] плена, а постепенно [и незаметно] возрастающее] нерадение есть мать забвения⁶⁸.

43. Ожидающий скорого приближения смерти не будет много грешить, а считающий, что он будет долго жить, впадет во множество грехов.

44. Если кто готов [каждый день] дать Богу отчет о всех делах своих, то Бог попечется очистить путь такого человека от всякого греха; а если кто презирает это, говоря, что он еще успеет [дать

отчет] до того, как [окажется] в ином мире⁶⁹, то Бог поселит его вместе с [людьми] дурными.

45. Каждый день, прежде чем приступить к делу своему, вспомни, где ты есть и где окажешься, когда расстанешься с телом, — тогда душа твоя ни одного дня не будет нерадивой⁷⁰.

46. Размышляй о чести, которой удостоились [у Бога] все святые, и их рвение постепенно вдохновит тебя. Думай также о позоре, который навлекли на себя грешники, и сохранишь себя от лукавства.

47. Всегда прибегай к совету отцов, и все время [земной жизни] своей проведешь в [духовном] покое.

48. Будь внимателен к себе, когда помысел внушает тебе, что брат оскорбляет тебя; не относись с презрением к этому брату, но с [искренним] сожалением в голосе покаяйся перед ним и постарайся убедить его [в своей искренности]. Смотри, чтобы не быть тебе жестокосердным в отношении брата, ибо все мы подвергаемся насилию от вражды⁷¹.

49. Если живешь вместе с братьями, не [стремись] к начальствованию над ними, но [просто] трудись вместе с ними, чтобы не пропал плод твой.

50. Если бесы приводят тебя в смущение по поводу еды и одежды, порицая великую бедность твою, не прекословь им, но от всего сердца предоставь себя [смиренно] Богу, и обретешь покой.

51. Смотри, чтобы не пренебречь тебе совершением Литургий, ибо они просвещают душу⁷².

52. Если сделал [что-нибудь] благое, не хвались этим, а если сотворил множество зол, не предавайся в сердце своем неумеренной печали, но укрепи сердце свое, чтобы больше уже не поддаваться злу. Тогда, если ты мудр, оградишь себя от гордыни.

53. Если угнетают тебя [помыслы] блуда, не престанно стесняй в смирении тело свое пред Богом и не позволяй сердцу своему верить, что грехи твои отпущены, — тогда и обретешь покой.

54. Если чревоугодие одолевает тебя желанием яств, вспомни о зловонии их⁷³ — и успокоишься.

55. Если злословие на брата твоего угнетает тебя, вспомни, что когда ты сам слышишь [клевету], то огорчаешься, — тогда воздержишься от того, чтобы выступить против брата, и успокоишься.

56. Если гордыня овладела тобой, вспомни о том, что она погубит весь труд твой и что у впадающих в нее нет покаяния, — и обретешь покой.

57. Если презрение⁷⁴ подстрекает сердце твое на брань против ближнего твоего, вспомни, что чрез это презрение Бог предаст тебя в руки врагов твоих, — и успокоишься.

58. Если красивое тело увлекло сердце твое, вспомни о зловонии, которое оно будет издавать после смерти, — и обретешь покой⁷⁵.

59. Если наслаждение, [даруемое] женщинами, как наисладчайшее для тебя, ведет брань с тобой, вспоминай об этих женщинах словно об уже умерших, — и успокоишься.

60. Способность духовного различения, [позволяющая подвижнику] рассуждать над всем

этим и сводить все это воедино, [заставляет его] доброе осуществлять, а дурного избегать. Но невозможно тебе обрести это различие, если ты не будешь совершать служение ему⁷⁶. [Такое служение состоит] прежде всего [в стяжании] безмолвия, которое порождает подвижничество и плач [о грехах своих]; плач рождает страх [Божий], этот страх рождает смирение и предвидение, предвидение порождает любовь, а любовь делает душу здоровой и бесстрастной. Обретя все это, человек познает, что близок ему Бог.

61. Поэтому желающий достичь этих почестей добродетели должен быть вне всякого житейского попечения⁷⁷, [удалиться] от всякого человека, дабы не судить его, и подготовить себя к смерти. Всякий раз, когда он staje на молитву, ему следует думать о том, что отделяет его от Бога, и разрушать это [средостение]. Пусть он возненавидит мир сей, и тогда благодать Божия запечатлеет вскоре добродетели его. Ему следует знать, что всякий человек, неумеренно предающийся еде и питию и возлюбивший [вещи] мира сего, не может достичь этих [добродетелей], поскольку он обманывает сам себя.

62. Поэтому увещаю я всякого, желающего принести покаяние Богу, блюсти себя от чрезмерного винопития, ибо оно пробуждает все страсти и изгоняет из души страх Божий.

63. Ты же из всех сил своих проси Бога о ниспослании тебе этого страха, чтобы любовью к Богу подавить в себе все страсти, воюющие с несчастной душой, желающие поработить ее и отделить ее

от Бога. Ибо только ради этого враги ведут брань с человеком, подавляя его мощью своей⁷⁸.

64. Не прилагай старания, брат, чтобы [обрести телесное] успокоение, ибо пребываешь ты в теле и в мире сем. Не уповай на самого себя, видя, что страсти утихомирились; [знай], что коварные враги расставляют сети свои, [поджидая того часа], когда человек расслабит сердце свое, считая себя обретшим успокоение, — тогда они внезапно нападают на несчастную душу и похищают ее, словно [пойманного] воробья. Когда же они полностью овладевают ею, то безжалостно унижают ее всяким грехом. [От этого человеку намного] труднее освободиться, чем [от тех грехов], об избавлении от которых он сначала молился.

65. Поэтому пребудем в страхе Божиим, будем блюсти [его], подвизаясь в духовном делании и храня все добродетели, которые препятствуют злобе врагов [одолеть нас]. Ибо труды и скорби малой жизни сей не только оберегают нас от лукавства, но и приготавливают венцы для души [нашей] до того, как она выходит из тела.

66. Итак, братия, будем избегать мира и того, что в нем, дабы унаследовать нам небесные блага. Ведь наследие мира сего — золото и серебро, дома и одежды — служит приготовлением греха. Мы же, удалившись [от мира], отреклись от него, [устремляясь к] наследию Божью, которое неизмеримо⁷⁹ и о [котором сказано]: *не видел того глаз, не слышало ухо, и не приходило то на сердце человеку* (1 Кор. 2, 9; Ис. 64, 4). Его дарует Бог послушным

Ему в малое время [жизни] сей. И получают они это наследие не потому, что пребывают в бездействии, но потому, что раздают хлеб, воду и одеяние нуждающимся, проявляют человеколюбие, блюдут тело в чистоте и сохраняют его от [греховной] порчи, не творят зла ближнему, стяжают сердце незлобивое и [исполняют] прочие добродетели.

67. Соблюдающие [все] это обретут покой: в веке сем они будут пользоваться уважением от людей, а когда [душа их] покинет тело, обретут они вечную радость.

68. А те, которые потакают похотям своим, предаваясь греху, не желают покаяться, развлекаются [всякими] наслаждениями⁸⁰, творят зло в заблуждении своем, преисполняют речи свои шутовством⁸¹, а криком споры свои, не страшатся суда Божиего, немилостивы к нищим и совершают прочие грехи, — лица таких в веке сем покроются позором, и люди будут презирать их, а когда они покинут мир сей, то позор и стыд приведут их в геенну.

69. Бог же в силах укрепить нас и удостоить нас преуспевания в делах Его так, чтобы мы, оберегая себя от всякого лукавого деяния, смогли быть спасенными в тот час будущего [великого] искушения, который наступит для всего мира.

70. Ибо Господь наш Иисус Христос не медлит, но [вскоре] придет, неся воздаяние [каждому]⁸²: нечестивых Он пошлет в огонь вечный, а [верным] Своим дарует награду — вместе с Ним войдут они в Царствие Его и обретут там упокоевание. Аминь.

71. Поэтому не унывай, брат, читая об этом каждый день. Быть может, и нам будет оказана [великая] милость, и мы будем с теми, кого Христос удостоил ее.

72. Имей попечение, возлюбленный [брат мой], о том, чтобы соблюсти [эти] запечатленные в письменах заповеди и чтобы спастись тебе вместе со святыми, сохранившими заповеди Господа нашего Иисуса Христа. А если кто читает эти заповеди и не соблюдает их, *то он подобен человеку, рассматривающему лицо свое в зеркале. Он посмотрел на себя... и тотчас забыл, каков он* (Иак. 1, 23–24)⁸³.

73. Но если кто читает эти заповеди и соблюдает их, то он подобен семени, посеянному в добрую землю и принесшему плод (Мф. 13, 8). Богу возможно сделать так, чтобы мы оказались среди слушающих и исполняющих, поскольку и Он принимает от нас плод, невредимый через благодать Его. Ему же сила, слава и мощь во веки веков. Аминь.

IV

Фрагменты

Фрагмент А

1. *Никто не может служить двум господам, —* говорит Господь; поэтому вы не можете [творить] и Божие, и мирское, ибо *не можете служить Богу*

и маммоне (Мф. 6, 24), [но должны служить] либо одному только Богу, либо только миру¹. Если вы боязливы, то не выходите на сражение, ибо нельзя быть [одновременно] и робким, и воином, как написано: «Кто малодушен, тот пусть не выходит на брань»². Нельзя быть немощным [душой] и мужественным, добросовестным и безразличным, желать дружбы Божией и дружбы человеческой. Ведь любящий дружбу человеческую удаляется от дружбы Божией, поскольку написано: *Даже до смерти подвизайся о истине* (Сир. 4, 32). Имеющий попечение об истине послушен закону Божию, а послушный закону Божию противоборствует попирающим его [бесам].

2. Нехорошо нравиться всем людям, ибо написано: *Горе вам, когда все люди будут говорить о вас хорошо!* (Лк. 6, 26); пророки умирали за истину, а лжепророки говорили нравящееся людям и были любимы ими. И ты, желающий глаголить согласно истине, думай скорее о том, чтобы умереть за нее, нежели о том, чтобы доставлять удовольствие людям и быть любимым ими³. Вот, я пишу так, как понимаю это; вы же поступайте так, чтобы обрести покой [духовный]. Однако мне кажется, что если вы будете стремиться к тому, чтобы доставить удовольствие людям, то потом попадете под осуждение их за отсутствие у вас благоговения [перед истиной]. Но если вы будете ревнителями истины, то они сначала, возможно, опечалят вас немного, однако потом будут удивляться вам и восхвалять ваше божественное рвение.

3. Поэтому будем избегать бесполезных собраний человеческих, питая любовь к уединению. Ведь даже совместное проживание с родственниками вредно для нас и пагубно сказывается на мирном состоянии нашей души⁴. Ибо как [мужи] сильные, заразившись чумой, заболевают целиком⁵, так и люди, без разбора проводящие жизнь с другими, заражаются их пороками. Ведь что общего с миром имеют отрекшиеся от него?

Фрагмент Б⁶

[Аммон] говорит еще: «Сидя в келье своей, собери ум свой⁷, вспомни о дне смерти, представь себе тогдашнюю мертвость тела, подумай об этом несчастье, прими труд [подвижничества]⁸, осознай суету мира сего, возымей попечение о кротости и усердии, дабы мог ты всегда пребывать в том же самом рвении к безмолвию⁹ и не впал бы в немощь. Вспомни о положении [осужденных] в аду; поразмышляй о том, как души обретаются там, в каком мучительном молчании и в каком ужаснейшем стенании находятся они, в сколь великом страхе и опасении ожидают они бесконечного мучения, проливая безысходные душевные слезы. Вспомни также о дне воскресения и предстояния перед Богом. Представь повергающий в ужас Суд тот¹⁰; оцени позор, уготованный грешникам пред лицом Бога, Самого Христа, Ангелов, Архангелов, Властей и всех людей; [представь] все мучения их, огонь вечный, червя неумирающего

(Мк. 9, 44), тартар, тьму над всем этим и скрежет зубов (Мф. 8, 12). Оцени и блага, уготованные праведникам: их свободу общения с Богом Отцом и Христом Его, с Ангелами, Архангелами, Властями и всем народом [Божиим]¹¹, а также Царство [Небесное] и его дары, радость и вкушение [духовных благ].

Вспомни и о том и о другом; об участи грешников стенай, плачь и сокрушайся; страшась, проникнись мыслью о том, чтобы тебе не оказаться среди них. О благах же, уготованных праведникам, радуйся, ликуй и веселись; прилагай старание, чтобы и тебе вкусить их, а участи грешников — избежать¹². Смотри, чтобы разум твой никогда не отвергал от себя памятования об этом, пребываешь ли ты в келье или находишься вне ее, чтобы тем самым избежать тебе пагубных помыслов».





Послание к монашествующим¹

I. Возлюбленные, восхваляю вашу горячую любовь [к Богу] и прославляю жизнь вашу. Блаженны вы, монашествующие, перед Богом, потому что, имея общую со всеми людьми природу, обладаете особым намерением², помышляя о великом. Вы окрылили свой ум, воспаряя к одному только горнему [миру]³, чтобы, со всем старанием изучив там божественные науки⁴ и познав пользу их, стать вам подобными Ангелам, славу которых вы принимаете и блаженство которых вас ожидает. Будучи людьми и от людей происходя, вы не увлекаетесь вместе с ними помыслами человеческими, а житейские вещи, кажущиеся вожделенными, не ослабляют вашей горячей любви к Богу, ибо, сразу отрехшись от всего [мирского], вы имеете перед собой лишь одну цель — угодить Богу.

Сам подвиг ваш свидетельствует всем о вашем добром имени. Вашу благую любовь порождает

не обилие богатств и не обещания будущих [земных] даров, но вера благочестивая и мысль любящая, при посредничестве и благоволении Бога Спасителя⁵.

Дарователем, Начальником и Совершителем (Евр. 12, 2) этого желанного и благого произволения является Иисус Христос. И вам, монашествующим, Он дает терпение, [указывает] благотворную цель и Сам становится готовым Путем для желающих спастись. Вы, желающие пройти этим Путем с самого его начала, Спутником своим имеете Спасителя Господа, глаголющего: «Не отступлю от тебя и не оставлю тебя»⁶.

II. Благодаря Ему ничто не смогло воспрепятствовать вашему небесному намерению: ни страстное желание богатств, ни память о родителях, ни семейное наследство, ни общение с братьями, ни [доброе] расположение сродников, ни удовольствие роскоши, бань и [сладких] напитков, ни встречи с друзьями, ни мирские почести — презрев всё это, вы делами своими возглашаете апостольским гласом: *Все почитаю за сор, чтобы приобре-сти Христа* (Флп. 3, 8)⁷. Поэтому вы поселились в пустыне, умиловляя Бога постами, [телесной и душевной] чистотой, подвижничеством и чистыми молитвами. Никогда не страшен вам [никакой] земной царь, начальник, судья, правитель или какая-либо иная [мирская] власть⁸. *Закон положен не для праведника, но для беззаконных и непокоривых, нечестивых и грешников... для оскорбителей отца и матери, для человекоубийц, для блудников,*

мужеложников... клятвопреступников, и для всего, что противно здоровому учению (1 Тим. 1, 9–10). Ибо начальствующие страшни не для добрых дел, но для злых. Хочешь ли не бояться власти? Делай добро, и получишь похвалу от нее (Рим. 13, 3). Поэтому похвалы по справедливости [подобают] вам, как тяжкое наказание подобает противящимся [власти] и преследуемым [законом].

III. Ведь Бог избрал вас для Себя как *народ избранный, ревностный к добрым делам (Тит. 2, 14)*⁹. Спаситель сказал: *Вы — свет мира (Мф. 5, 14)*. И те, у кого рвение и деяния остаются неизменными, обретают также неизменную похвалу и неизменную награду [от Бога]. Поэтому блаженны и трижды блаженны вы, монашествующие, будучи самыми ценными [чадами] для Бога! Кто сможет достойно воздать хвалу вашему образу жизни? [Кто способен воспеть] ваши дневные и ночные труды, псалмы, славословия, духовные песнопения (Еф. 5, 19; Кол. 3, 16) и [все прочие ваши] деяния, приличествующие Богу?¹⁰ Любовь — достояние ангельское — живет среди вас; мир — ограда небес — утвердился среди вас¹¹; образ жизни ваш, имеющих обыкновение всегда [довольствоваться лишь] необходимым, чужд сребролюбия. В постах вы усердны и еще более усердны в молитвах, проводя дни свои в бдениях. Господь изрек: *да светит свет ваш (Мф. 5, 16)*, и сказанное Им делается явным [в вас]. Вы не любите мир сей и не храните того, что в нем. Блаженны вы для Бога! Однако и мир блажен благодаря вам; пустыни освящаются вами, и вселенная спасается

вашими молитвами¹². Благодаря вашим мольбам дождь ниспосылается на землю, она покрывается зеленью, и деревья в сохранности приносят плоды свои. Река¹³ ежегодно разливается, орошая весь Египет, и, радушно принимаемая озерами, наполняет водами своими моря, являя силу коленопреклоненных молений ваших. Ибо если Илия, будучи, как написано, человеком, подобным [нам], молитвой задержал дождь, а затем опять принес молитву — и небо ниспослало дождь, чтобы земля произрастила плод свой (Иак. 5, 17–18), то тем более ваши молитвенные прошения разве не отверзнут [небо] для полезных [нам благодеяний Божиих]?¹⁴

IV. Поэтому блажен град Александрия, имеющий в вас [своих] заступников¹⁵. Град содомлян не погиб бы, обращенный в пепел, если бы в нем находилось десять праведников (Быт. 18, 32); и другие города не были бы разрушены, обладай они таким благом, как ваша святость. Жестокие друзья Иова были спасены благодаря ему, как написано: *Иов же, раб Мой, помолитися о вас, понеже точию лице его приму: аще бо не его ради, погубил бых убо всех вас* (Иов. 42, 8). [Еще один пример]: народ иудейский согрешил некогда — а именно тогда, когда служитель Божий [Моисей] принял [от Бога] Закон. Народ этот, всегда отличающийся неразумием и невоспитанностью, пренебрег должным и стал досаждать Аарону, говоря: *Сотвори нам боги, иже пойдут пред нами* (Исх. 32, 1). И когда [иудеи таким образом] нарушили [Закон], тогда Бог разгневался на них и изрек: Моисей,

Моисей! *иди скоро, сними отсюда: беззаконоваша людие* (Исх. 32, 7). Моисей же, спустившись [с горы] и увидев беззаконие их, отвечал Богу: *аще убо оставиши им грех их, остави; аще же ни, изгладь мя из книги [Твоея], в нюже вписал еси* (Исх. 32, 32)¹⁶. О, сколь сильно благое расположение святых!¹⁷ Сколь великую [духовную] пользу принесли нам ваши молитвы, снискавшие нам благоволение Божие! Сколь великий покой уготован вам, усердствующим в том, чтобы сочетаться с Богом! И сколь великими благами преисполнитесь вы, оставившие отца, мать и братьев [своих]!

V. Аврааму некогда Бог изрек: *изыди от земли твоя, и от рода твоего... и иди в землю, юже ти покажу* (Быт. 12, 1)¹⁸. И Авраам, послушавшись, пошел. Я вижу, что и вы постигли слово Божие, дабы последовать за Авраамом и соучаствовать с ним в [Божием] благословении¹⁹. *Благо есть мужу, егда возмет ярем в юности своей. Сядет на едине и умолкнет* (Плач. 3, 27–28). Эти слова [пророка] объясняют ваше отшельничество²⁰. Богатство не прельстило вас и красота женщин не соблазнила, но, став как бы бестелесными, попрали вы с помощью страха Божьего [все] супротивные наслаждения. Не приковали вы себя к попечениям мира [сего], но избежали тщеты их. Для вас в пустыне простой хлеб, соль и вода слаще яств и веселий в городе, которые [необходимо] влекут за собой мучения. *Лучше укрух хлеба с сластию в мире, нежели дом исполнен многих благих и неправедных жертв со бранию* (Притч. 17, 1). Видите, издревле автор

«Притч» советовал вам, наилюбезнейшие Богу монашествующие, быть свободными во всем! Жена не надоедает вам [хлопотами] о своих нарядах; сыновья и дочери не удушают вас различными просьбами; слуга не убегает [от вас], похитив [всё ваше] богатство; [суетная] забота о деньгах не крадет ваш сон. *Насытившагося богатство*, — как говорит Екклесиаст, — *не оставляет уснуть* (Еккл. 5, 11)²¹.

VI. [Смотрите, каковы] сладости жизни и [якобы] возделенные [радости] ее. Если кто живет в городе и женится, то это становится началом несчастий [для него] и влечет необходимость [многочисленных] издержек. [Его начинают одолевать заботы]: беременна ли жена? Как родит она? [А если родит, то он беспокоится, нормальным] ли родился ребенок. Муж беспокоится и о том, как он обеспечит жену [всем] любезным сердцу её. Если жена родила дочь, то он мучается в заботах о приданом для нее. А если жена родила сына, то лицо мужа на краткое время озаряется радостью. Однако вскоре мальчик заболевает — какое несчастье для отца, который сбивается с ног, призывая врачей: многое он отдаст, чтобы спасти сына. В глубокой печали он идет на встречу с друзьями и говорит им: «Молитесь, ибо сын мой [тяжко] болеет! Если с ним что случится, то я удавлюсь!» Друзья, [естественно, стараются] поддержать [несчастливого отца]. Но вот Бог, по Своей [великой] милости, дарует чаду жизнь, и он выздоравливает, затем возрастает, взрослеет и становится отроком. Его принимают различные учителя и, по мере взросления [отрока],

дают ему мирское образование²². Наконец, он становится юношей, готовым для вступления в брак. И опять отец пребывает в хлопотах, на этот раз о женитьбе. Всё уже готово к свадьбе — как вдруг смерть похищает юношу. Внезапное горе немилосердно обрушивается на отца. Со стенаниями и рыданиями юношу хоронят; ходя вокруг могилы, [отец] издает вопли, бьется головой о свои руки, шатается [в изнеможении] и, ударяя себя по лицу, все время повторяет: «О горе мне, горе мне!» Терзаемый великим несчастьем, он становится жертвой неизлечимой болезни и вскоре, истощенный, призывает смерть²³.

VII. Познайте же, достопочтимые для Бога монашествующие, от сколь многих несчастий освободил вас Христос! Узнайте, сколь многих бед избегли вы! Познайте, [ценность] жизни, которую вы ведете! Ведь Ангелам равны вы по житию своему. Ибо как в воскресении из мертвых *ни женятся, не выходят замуж, но пребывают, как Ангелы на небесах* (Мф. 22, 30), так и вы живете сообща [друг с другом] подобным [ангельским] образом, с помощью [Божественной] любви предвосхищая будущее²⁴. И разве кто-нибудь [осмелится сказать], что вы, избравшие жизнь без развлечения²⁵, не являетесь блаженными? Разве может кто-нибудь не одобрить ваш образ жизни пустынников? Разве найдется человек, который бы не возжелал вашего безмолвия?

В городах собираются советы и решают [такие] общественные дела: кто наполнит желудки

актеров, сочинителей пьес и флейтистов? Кто израсходует [свое] богатство на непристойные и вздорные зрелища? Вы же благодаря Господу избавлены от подобных хлопот; общественным или государственным служениям вы не подлежите; рука сборщика налогов не стучит в дверь вашу для взимания подати. Никто не влечет вас, если что случится, в преторий; по ложному доносу вас не бросают в темницу и не забивают в колодки ноги ваши по клевете, будто вы отвергаете [свои] общественные обязанности; руки ваши не заковывают в кандалы вследствие какой-либо превратности [судьбы]. Вы не ведаете вымогательств и бесчеловечных комедий чиновников. Не предаетесь вы также [с увлечением] торговым сделкам, чтобы с помощью ложных клятв приумножить свое богатство, зная, что *лучше малое праведнику, паче богатства грешных многа* (Пс. 36, 16). Вас, уже заснувших, не подымет с постели ростовщик, принесший долговую расписку; не ставят вас пред очи правителя по [ложному] письменному доносу. Не стенаете вы, одолеваемые множеством лихоимцев; не страшитесь вы моря, боясь, как бы оно внезапной бурей не погубило груза [ваших кораблей] и вы, богатые, в одночасье не стали бы бедными.

VIII. Таковы хлопоты и дела жизни [в миру]. Таково [все] то, что претерпевают сочетавшиеся браком. Вы же, ничем не развлекаемые, проводите жизнь в пустыне, радея об одном только светлом житии²⁶. Сколь же великой честью приизобилует, сколь свято и сколь священно ваше [монашеское]

облачение!²⁷ Какое духовное благоухание исходит от него! Сколь великое обетование избрали вы — ни одно слово не может выразить этого! Ибо оно есть обетование, неба достигающее; обетование, с Богом сочетающее; обетование, Ангелам уподобляющее; обетование, образ Божий сохраняющее; обетование, к Богу приближающее; обетование, мир спасающее. Считая вас блаженными, поистине можно сказать: *Блажени непорочнии в путь, ходящии в законе Господни* (Пс. 118, 1)²⁸; в этом законе *поучится день и ночь. И будет яко древо насажденное при исходящих вод, еже плод свой даст во время свое, и лист его не отпадет, и вся, елика аще творит, успеет* (Пс. 1, 2–3)²⁹. Вы, плодоносящие и словом, и делом, можете со всей откровенностью сказать Богу: *Да снисдет брат мой в вертоград свой, и да яст плод овощей своих* (Песн. 5, 1)³⁰. Ведь каждый из вас, монахов, достойных любви Божией, есть вертоград Христов³¹, в котором произрастают разнообразнейшие виды деревьев и который возделывается с помощью соблюдения закона и заповедей. Не являетесь вы дремучим лесом, в котором обитают дикие звери — стая супротивных сил, питающихся кровью³². Ведь вы есть вертоград, защищенный дорогими камнями — оплотом и крепостью [духовного] закона. Поэтому вы не стали добычей диавола, но, уловленные неводом Христовым, [были извлечены] из соленой смуты мира [сего]³³.

IX. Сочетавшийся браком разделяется многими думами, как говорит [апостол] Павел. *Женатый*

заботится о мирском, как угодить жене, и разделен (1 Кор. 7, 33)³⁴. Вы же, стремление к Богу которых вызывает [у всех постоянное] удивление, живете неотделимыми от Него, непрерывно повторяя сказанное Давидом [в порыве божественной] любви: *Прильпе душа моя по Тебе, мене же прият десница Твоя* (Пс. 62, 9)³⁵. Поэтому жизнь свою вы проводите не [в заботах] о поместьях, домах и прочем имуществе; не стремитесь вы к обладанию и стяжанию их; не предаетесь [какому-либо] неразумному желанию, например, стремлению позлословить, сребролюбию или другой какой прелести. Наоборот, [вся жизнь ваша определяет-ся] глаголами: «По Господу Богу твоему пойдешь, и к Нему прилепишься»³⁶. Глаголы эти вы осуществили на деле. *Пойди, продай имение твое и раздай нищим; и будешь иметь сокровище на небесах; и приходи и следуй за Мною* (Мф. 19, 21) — сила и этого изречения [Господа] стала явной в вас, поскольку без [всяких] колебаний презрели вы мир, отрекшись от мирских попечений, и целиком доверились Богу, глаголющему: *Ищите же прежде Царства Божия и правды Его, и это всё приложится вам* (Мф. 6, 33).

Х. Достойны восхваления и прославления вы, ибо подчинили [еще] не воспитанный слух свой Христу таким образом, чтобы не был он поработен суетным злословием [века сего], а очи свои вы воспитываете таким образом, чтобы не глядели они с вожделением на чужое богатство, а всегда устремлялись [лишь] к Богу [Единому]³⁷.

И вместе с песнописцем Давидом вы [постоянно] восклицаете: *К Тебе возведох очи мои, живущему на небеси. Се, яко очи раб в руку господий своих, яко очи рабыни в руку госпожи своя, тако очи наши ко Господу Богу нашему, дондеже ущедрит ны* (Пс. 122, 1–2)³⁸. Непрестанно воздымая святые руки свои к Богу, вы обрели навык в чистых молитвах созерцать Его, чтобы руки ваши [никогда] не стали виновными в хищениях, воровстве или вражде. Ноги свои вы приучили шествовать к дому Божиему и ходить правыми путями в обители святых отцов, дабы они, пойдя по пути порока, не провалились бы в ямы [греха]. А о свободном обонянии своем вы имеете обыкновение возглашать Богу: *в вою мира Твоего течем* (Песн. 1, 3)³⁹. Вы и вкус свой приучили довольствоваться малым количеством еды и питья, и ради желудка не разыгрываете вы [ненужных] спектаклей⁴⁰, тем более что и преступление Адамово произошло посредством вкуса⁴¹. Ко всему этому, вы еще облачаетесь в одежды скромные и строгие, являя [миру] истинный образ своего подвижничества. Приятнее вам [жесткая] циновка и святое покрывало⁴², чистые от прегрешений, нежели чем роскошные и мягкие ложа, [запятнанные] грехом. Приятнее вам внимать [духовным назиданиям] о Воскресении и Страшном Суде, нежели [улаживать себя звуками] флейт, кифар и суетных песен. Предпочтительнее для вас славная смерть [в молодых летах], нежели долгая жизнь, проведенная в непристойной неге.

ХІ. Поэтому блаженны вы, наипочтеннейшие! Достойны вы того, чтобы постоянно говорили о вас: блаженны несущие воинскую службу единосущной Троице!⁴³ Как гражданский человек не может обмануть воина, так и трусливые бесы не в силах ввести в заблуждение вашего благочестия⁴⁴. Ибо Бог, дающий вам дары [духовные], изрек: *се, даю вам власть наступать на змей и скорпионов и на всю силу вражью; и ничто не повредит вам* (Лк. 10, 19)⁴⁵. Вы воюете не за царя человеческого, чтобы на поле брани видеть убийства единокровных вам людей, но сражаетесь за Христа, чтобы видеть поражение бесов. Вы приобрели себе не доспехи и оружие из меди и железа, чтобы уничтожать сорабов своих, но стяжали себе веру крепкую, которой низвергается диавол. Вы сражаетесь не для того, чтобы проливать кровь человеческую, но воюете ради Бога, чтобы изливать постоянно пред лицом Его моления свои⁴⁶. *А очи Господни на праведных, и уши Его в молитву их* (Пс. 33, 16)⁴⁷. Поэтому молитесь за мир: вы хорошо знаете, что [Бог] внимает молитвам праведных и что *много может усиленная молитва праведного* (Иак. 5, 16). Постоянно поминайте и нас [в своих святых молитвах].

Вы стали обитателями рая сладости⁴⁸: те двери рая, которые закрыло преступление Адама, отверзла ваша любовь к Богу. Ведь небо населилось вами, дабы [там] вы встретились с апостолами, увиделись с пророками, узрели мучеников, обнялись со всеми праведниками и проводили жизнь свою вместе с Ангелами. Уже здесь вы блаженны, а после

здесь жизни будете еще более блаженными⁴⁹. Там вы увидите Иоанна Крестителя — изобретателя вашего подвижничества, выросшего в пустыне и блиставшего своими подвигами⁵⁰. Там увидите мужественного Иова, облеченного в великую славу, утруждавшегося вашими трудами и возлюбившего ваше терпение⁵¹. Там увидите праотца вашего Авраама, подлинного любителя вашего страннолюбия⁵². Там вас встретит кротчайший Давид — высочайший подвижник, жизнь которого вас ежедневно ободряет⁵³. И чтобы не слишком удлинять свою речь, называя каждого из праведников, [могу сказать]: вы увидите там Самого Христа — Главу всех [святых], изрекшего: *Блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят* (Мф. 5, 8).

ХII. Разве есть кто-нибудь блаженнее вас, которым предстоит увидеть Бога собственными очами? [Подлинно] блаженными будете вы, желаннейшие, и в день Суда, когда Бог будет судить тайное человеков. Потому что *все обнажено и открыто перед очами Его* (Евр. 4, 13) и *всем нам должно явиться пред судилище Христово, чтобы каждому получить соответственно тому, что он делал, живя в теле, доброе или худое* (2 Кор. 5, 10)⁵⁴. Тогда не трепет охватит вас, но [преисполнитесь вы] радости и веселия, [увенчанные] венком ликования в Духе Святом. Не [ожидает] вас, как супротивников Божиих и преступников заповеди Его, *огонь вечный* (Мф. 18, 8) и червь неусыпающий, но услышите вы [глас Божий]: *придите, благословенные Отца Моего, наследуйте Царство,*

уготованное вам от создания мира (Мф. 25, 34), поскольку беспорочно соблюдали вы [все] помышления Христовы. А врагу всех [человеков] и тем, которые последовали за ним, [Бог] изречет такой страшный глагол [Свой]: *да возмется нечестивый, да не видит славы Господни* (Ис. 26, 10)⁵⁵. С радостью и веселием удалитесь вы туда, где нет болезни, печали и воздыхания (Ис. 35, 10), но где честь, слава и дары духовные являются неотъемлемыми.

XIII. Кротость ваша известна по всей вселенной⁵⁶. Какой град, прослышав о вашей добродетельной и апостольской жизни, не возжелает видеть вас? Какой царь, в прошлом или настоящем, прознав про вашу боголюбезную и добродетельную жизнь, не возгорится желанием порасспрашивать вас и с великой любовью обнять вас?⁵⁷ Авва Антоний был одним из вас, [стяжав известность своей] высочайшей жизнью, — запечатленное в письменах «Житие» его хранится у вас⁵⁸; также [среди вас] просияли изобилием добродетелей авва Амун, авва Иоанн и авва Макарий, явившие людям знамения и другие [проявления Божией] силы⁵⁹. По воле Божией изгоняя бесов, исцеляя великие муки недугов и многие другие страдания, они показали бессилие врачей. Ибо страдания, которые не в силах были излечить врачи, отступали перед их святыми молитвами и силой веры — и врачи познавали пределы своего ремесла. И цари, прослышав об этих [чудесах], пришли в великое изумление, [почтительно] прославляя Бога.

XIV. Обо [всем] этом вы знаете лучше нас, ибо постоянно общались [с названными великими старцами], — вы и отцы ваши. И кто, [кроме вас], может произнести достойную похвалу им? Кто не одобрит и не восхвалит их боголюбие⁶⁰, [духовное] разумение⁶¹ и чистоту вместе с мудростью?⁶² [Кто не восхвалит их] кротость, спокойствие, милостивый нрав, миролюбие, непритворность, простоту, бесстрашие, несребролюбие, милосердие, сострадательность, щедрость, [дар] соболезнования, братолюбие, страннолюбие, нищелюбие, доступность [их для каждого человека], любовь к истине, единомыслие в Боге! [Кто не прославит] их медоточивую и спокойную речь, благочинную походку, [полное] отречение [от мира], доброе имя, [известное всем], правосмыслие и [незыблемую] веру в Бога! В сколь же великой добродетели живете вы [все] вместе, почтеннейшие [чада] Божии, и сколь многие добродетели увенчивают вас! [Подлинно] царский венец добродетели возложили вы на себя! Постоянство добрых дел ваших поражает своим величием! Мир царствует среди вас благодаря [полнейшему] отречению от [всяких] зол!⁶³ И смиренномудрие — это благотворное впечатление Господне, не обрета которого изначала диавол пал, — также царствует среди вас!⁶⁴

XV. Написать и сказать вам это было весьма необходимым, поскольку [Священное Писание] гласит: *Память праведных с похвалами* (Притч. 10, 7) и: *Похваляемым праведным, возвеселятся людие* (Притч. 29, 2)⁶⁵. Поэтому, когда кто-нибудь

вспоминает о вас, то [к воспоминанию] сразу же присоединяется, разумеется, и похвала. Вследствие чего и вы, мужи набожные, ясно сознавая достоинство и славу свою, усиливайтесь в том, чтобы внести мзду свою, приумножая трезвение упованием на будущие [блага] и вместе с Давидом воспевая: *Мужайся, и да крепится сердце твое, и потерпи Господа* (Пс. 26, 14). И даже если какая-нибудь [лукавая] мысль закрадется [в ваше сердце], то краткое пренебрежение благами души во время [жизни] сей не должно никогда гасить дуновением супротивного ветра сияющие светильники ваши. Ибо они суть светочи для мира, чтобы вместе с апостолами услышать вам: *Вы — свет мира* (Мф. 5, 14)⁶⁶ и чтобы внять словам апостола: *Терпение нужно вам, чтобы, исполнив волю Божию, получить обещанное* (Евр. 10, 36). Нельзя вам, дражайшие, падать духом, но обязаны вы сочетать конец с началом и начало с концом, ибо *претерпевший же до конца спасется* (Мф. 24, 13)⁶⁷. И вам, и нам, вскармливаемым божественными догматами, пастырски опекаемым и управляемым [Самим] Богом, следовало бы достичь блаженного и святого конца и в полноте откровенности произнести те возжеланные слова, которые были сказаны и исполнены апостолом: *Подвигом добрым я подвизался, течение совершил, веру сохранил. А теперь готовится мне венец правды, который даст мне Господь, праведный Судия, в день оный* (2 Тим. 4, 7–8). Ему же подобает слава и сила, Отцу и Сыну и Святому Духу. Аминь.



Духовные беседы

Беседа 51.

**Того же самого монаха,
божественного отца Макария,
второе послание к авве Симеону,
подвижнику из Месопотамии
Сирийской, и к остальным
братиям, иже с ним**

1. Макарий возлюбленным и единомушным братиям в Господе.

Да преизобилует в вас мир от Господа; мир небесный, порождающий в мире [земном] свет, о котором возвещали пророки, глаголали праведники и благовествовали Ангелы. Тот мир, который приняла в Себя Мария и родила Спасителя мира, сошедшего к мертвым, разбившего камни, отверзшего гробы, оживотворившего мертвых, выведшего [на свет Божий] запертых [в темнице], расторгшего цепи узников, освободившего поработенных, разорвавшего рукописание осуждения Адамова,

начертавшего в душах закон небесный, смешавшего Божество с человечеством¹, освободившего тварь, убившего грех, удалившего проклятие от земли, разрушившего средостение вражды, воскресившего из праха осужденное тело Адама, введшего его в рай обетования, воссоздавшего его для новой жизни — жизни, не подвластной смерти. Он родил нас от Отца Своего, чтобы мы стали братьями Его². Ему внимали бесплодные жены и [затем] младенцы в восторге възгрывали в утробе их; уши глухих отверзались и языки косноязычных разрешались; хромые начинали ходить; расслабленные исцелялись и брали постель свою. Увидев Его, грешница пала ниц и, поцеловав ноги Его, заплатила [все] долги свои; увидев Его, Закхей принял Жизнь в дом свой; увидев Его, воды превратились в вино и немногие хлебы приумножились. Он даровал исцеление кровоточивой, прикоснувшейся к краю одежды Его, — и иссяк у нее источник крови. Он шествовал по волнам моря, запретил ветру дуть и утишил [бурю]; Он наполнил рыбами сеть и взял статир изо [рта] другой рыбы. Увидев Его, грешники делались праведниками, блудницы становились целомудренными, девы оставляли обручников своих, замужние удалялись от супругов своих, женихи и невесты расторгали свадьбы свои, увенчанные диадемами цари приходили на поклонение Ему, судьи покидали судилища свои, мудрецы попирали премудрость свою, врачи бросали снадобья свои, богачи уходили от богатства своего и купцы оставляли капиталы свои. Увидев

Его, глупые становились разумными, неграмотные — книжниками, рыбаки — проповедниками, а не обладающие даром слова стали произносить обильные [мудростью] речи.

[Да преизобилует в вас] тот Мир, Который принял дар Авеля, Который переселил Еноха так, что он не вкусил смерти (Евр. 11, 4–5), и Который защитил Ноя в ковчеге (Быт. 7, 23). Он, Который³ приумножил благословения Аврамовы и поставил наследником обетования Исаака, от семени которого родился Спаситель веков; Он избрал от чрева матери Иакова, чтобы тот принял благословение первородства; Он вместе с Иосифом был на чужбине и снял ярмо рабства с выи его, соделав господином Египта (Пс. 104, 21); Он явился Моисею в пламени огня [посреди] тернового куста (Исх. 3, 2–4), даровал ему власть подчинять все твари и сделал море [сушею] для прохождения его (Исх. 14, 22); Он укрепил Иисуса Навина, соделав его победителем во всех схватках с врагами; Он избрал Самуила во иереи и помазал Давида [в царя] над стадом [Своим]⁴; Он из горсти муки в кувшине и малой толики оливкового масла в бутылки вдовы сотворил источник [пропитания], который не истощался три года и шесть месяцев⁵. Он послал Илие коней огненных вместе с колесницей и вознес его на небо (4 Цар. 2, 11), а Елисею даровал дух двойной, который тот просил (4 Цар. 2, 9); Он повелел древу творить чудеса в Египте и сухому жезлу приносить плоды (Исх. 7, 9–12; Чис. 17, 8). Он — Тот Мир, Который укрепил Иова

в искушениях и вывел Лота из гибели огненной (Быт. 19). Он был со всеми отцами, которые, веруя в Него и любя Его, изошли [из мира сего], стойко выдержав позор и скорби ради Него, став странниками и нищими, чужеземцами и гонимыми. Они презрели мир [сей], пренебрегли смертью и отказались от самих себя; подвергнутые всякому испытанию, брошенные [на съедение] зверям и ставшие посмешищем для мира, они, пройдя через огонь и воду, обрели отдохновение в мире ином⁶.

2. Это написал я вам, возлюбленные братья, дабы вы знали, что с того дня, когда на земле был сотворен Адам, и вплоть до скончания века лукавый не перестает вести брань со святыми. Ибо он обитает и пребывает вместе с нами в том самом теле, в которое облеклись мы после преступления первосозданного [Адама], устраивая свои подлые и коварные козни. И тем, которые пребывают в младенческом состоянии [души] и не закалены в бранях с ним, он наносит раны, пользуясь простотой младенчества их. Но так как они истинно ищут Господа, то не падают мертвыми, [сраженные рукой его]. Ибо написано: *Храняй младенцы Господь* (Пс. 114, 5). Ведь христиане, облаченные в небесную броню, вступают в единоборство с ним в собственных душах⁷. Если воины противоборствующих [держав] для сражений [избирают нужную] пору, а после битв каждый из них возвращается в свое отечество, чтобы вкусить покой и мир, то те, кто выходит на брань с сатаной, сражается [беспрестанно] день и ночь. Ибо в одном жилище,

то есть в теле, нашли прибежище и душа человека, и сатана, с которым душа сражается. Там, в этом теле, он обитает и пребывает, а поэтому во всякий час находится в непосредственной близости к душе⁸. Поэтому [христиане], еще не облачившиеся в горнюю броню и [небесную] силу, не знают покоя и отдыха, через Бога уверовав и познав, что вместе с ними [живет] убийца человечества. Но в то же время, сражаясь с ним в самих себе, они радуются, зная, что любят Бога и что Бог помогает им в их брани с сатаной.

Однако немногочисленны те, которые обладают ведением относительно того, что вместе с ними обитает губитель душ [человеческих⁹. Великими] скорбями стесняются они, и нет никого на земле, кто бы мог утешить их; свои взоры они обращают к небу и оттуда чают [помощи], дабы, получив ее и облачившись в ту [горнюю] силу и броню Духа, стяжать победу. Ведь [только] с небес [снисходит] соккрытая от плотских очей сила, которую они приемлют. И поскольку они всем сердцем взыскуют Господа, то сила Божия ежечасно тайно помогает им. Даже если они, по немощи своей, искушаются сатаной, то и тогда Господь не оставляет их в этих великих искушениях и обстоятельствах. Сами [незримые] брани научают их, даруя знание того, что есть сатана и как губит он людей; опыт страданий, обретаемый ими в схватках, научает их приближаться к Богу, Спасителю мира. Когда же они, будучи бессильными одолеть врага, осознают немощь свою, тогда [начинают] ревностно

искать броню и оружие для себя у Бога. И [лишь] облачившись во всеоружие Духа, становятся они победителями, и враг душ [человеческих] падает под ноги их. Этим [духовным] оружием разрушаются крепостные стены греха, окружающие душу. И тогда души, заключенные во тьме, выходят на свет, приближаются к Отцу своему Небесному, украшаются красотой божественной зрелости, опоясываются славой и силой и обретают знание относительно всех навыков лукавого духа. Об этом и говорит апостол: *нам не безызвестны его умыслы* (2 Кор. 2, 11). [После этого души] срастворяются с Духом Святым¹⁰ и творят волю Отца Небесного.

3. Знайте же, возлюбленные братья, что когда они готовят свои души стать [благодатной] землей для небесного семени, в это же время враг поспешает посеять там плевелы свои. Потому-то вы и искушаетесь врагом и терпите многие скорби. Знайте также и следующее: если некоторые [христиане], взывающие Господа не от всего сердца, явно не искушаются сатаной, то [он делает это] тайно и прелестью своей коварно губит души людей, растлевая и отчуждая их от Бога. Ныне же, братья, дерзайте: не поддавайтесь робости, не бойтесь призраков чуждых и молитвы свои не смешивайте с неуместными воплями; наоборот, благодать Господа принимайте душой трудолюбивой и умом, алчущим [правды]. Ибо [всё, что вы претерпеваете], происходит не только с вами, но случается и с другими. [Обычно] это происходит с новоначальными, когда они, начиная усиливаться в молитвах,

колеблются искушениями, ибо не приобрели еще навыков [духовной брани], а поэтому, по своему младенчеству, приходят в смятение. Еще, братия, [сугубо] держайте — тогда утешитесь и унаследуете [Царство Небесное], имея [постоянное] попечение о душах ваших и ревнуя о настойчивости в молитве. И пусть ум ваш не впадает в уныние, ибо написано: *Терпение нужно вам, чтобы, исполнив волю Божию, получить обещанное* (Евр. 10, 36). И Господь сказал: *Истинно говорю, если двое из вас согласятся... чего бы ни попросили, будет им* (Мф. 18, 19). Ведь те, которые истинно взыскуют Господа, принимают в души [свои] Божественную силу; приближаясь к небесному помазанию¹¹, они ощущают в самих себе вкус и сладость будущего века. Поэтому они суть наилучшие из людей, населяющих землю.

Мир Господний, бывший со всеми святыми отцами и хранящий их от всякого искушения, да пребудет и с вами во имя Отца и Сына и Святого Духа. Аминь.

Беседа 52

1. Слово Божие взыскует дела истины. Человеку [вообще] свойственно после того, как он говорит и слышит, приступать к делу. Поэтому он и внимает кому-либо говорящему, чтобы исполнять на деле услышанное.

В сей день родился Господь, Жизнь и Спасение человеков¹². Сегодня произошло примирение

Божества с человечеством и человечества с Божеством; сегодня, ликуя, выиграла вся тварь: горние [твари] послали [вестников] к дольным, а дольные — к горним; сегодня смерть тьмы стала жизнью человека; сегодня проложен путь людям к Божеству, а путь Божий проложен в душу [человеческую]. Ибо до этого пророк изрекал: *Путие Сиони рыдают, яко несть ходящих по них в праздник* (Плач. 1, 4), намекая на запустение и гибель души, ибо не был еще положен путь Божий к душе и мысли человека и душа человеческая не шествовала к Богу. Сегодня возрадовались доли и всё, что в них, — [то есть] земля души, принявшая дождь небесный. *Господь воцарися, в лепоту облечеса* (Пс. 92, 1) — потому что прежде Адам, поставленный господином и царем [над всеми тварями], стал, вследствие преступления [заповеди], рабом греха. Сегодня [Господь] царствует над врагами Своими, ибо [Писание] гласит: *Ему надлежит царствовать* (1 Кор. 15, 25). Сегодня Он *утвердил вселенную* (Пс. 92, 1), то есть душу, прежде бывшую пустынной, волнующуюся, трясущуюся, одержимую страхом и малодушием греха¹³. Ибо [Господь] говорит: *стения и трясыйся будеши на земли* (Быт. 4, 12). Потому-то жилище души, возведенное на песке, сотрясалося и дрожало. Сегодня же это жилище было воздвигнуто на незыблемом камне Божества.

Радуются Ангелы, небеса, звезды, солнце, луна, земля и всё, что на ней; горы и холмы выигрываются [как агнцы] (Пс. 113, 4). Ибо если при исходе

Израиля из Египта сорадовались [с ним] все твари: небо защищало Израиль днем облаком света, а ночью — столпом огненным, *горы* [взыгрывали], *как овны, а холмы, как агницы овчии* (Пс. 113, 6), — то тем более [ликует всякая тварь] сегодня, когда родился истинный Христос. Ибо раньше вся тварь, [насиленно] перемещенная в тление через падение Адама, бывшего царем всех тварей, вопияла [обращаясь к Господу], — и Господь, как это и должно было быть, пришел, чтобы обновить и воссоздать Адама, являющегося собственным образом Божиим¹⁴. Поэтому истек срок осуждения человека и исполнились сроки, предвозвещенные пророками. Ныне призывается человек обратно из плена и изгнания, *ибо приблизилось Царство Небесное* (Мф. 3, 2). Истек срок уз, темницы и осуждения на раб Адама. Сегодня случилось его искупление и освобождение, сегодня вступил он в общение с Духом, сегодня примирился и сочетался с Богом. Сегодня снят позор с лица его и ему дарована свобода¹⁵ открытым лицом взирать на Дух и соединяться с Ним. Сегодня невеста вновь обрела Жениха своего¹⁶. Сегодня соединились, примирились и вступили в общение между собой небесные и земные, Бог и человек.

2. Ведь Господу подобало прийти, облачившись в тело, обратить людей к Своему Отцу и примирить их с Ним. Придя же [в мир] невооруженным, Он взял оружие человеческое, то есть тело, и, сражаясь, поразил смерть. Через мертвое тело был умерщвлен враг [наш], и Господь осудил грех

в теле, [победив его] собственным же его оружием. Ибо подобно тому как враги, нападая на город, стремятся разрушить стены с помощью осадных орудий — баллист и прочих, так и враг [рода человеческого] подчинил [себе] Адама, пользуясь, словно осадным орудием, его собственным телом. А через Адама подчинил и пленил он всех людей. Подобным же образом Господь, восприняв человеческое [естество], с помощью него, словно осадным орудием, разрушил все военные сооружения лукавого, которыми тот пользовался против человека. И об этом изречено: *яко тма ея, тако и свет ея* (Пс. 138, 12) и *Как в Адаме все умирают, так во Христе все оживут* (1 Кор. 15, 22)¹⁷.

3. Ибо раньше человеческое естество, [отказавшись] от Бога, стало мертвым и бесплодным, и душа [человеческая также] стала бесчадной и неплодной. Ныне же [эта душа] восприняла в себя небесное семя, дабы возможно было ей приносить плоды Духа. [Первоначально] Адам был один, а [затем] из него была сотворена жена (Быт. 2, 22). И если бы Адам не сочетался с женой своей, то не произвел бы он плодов. Так и душа, если она не сочетается и не вступает в общение с Христом, не может приносить плодов Духа. Ибо Божественное Семя — Слово [Божие], упавшее в Богородицу Марию, — падает и во все верующие души¹⁸. Подобным образом рожают они от духовного Источника спасения, как гласит [Писание]: *Страха ради Твоего, Господи, во чреве прияхом, и поболехом, и родихом дух спасения* (Ис. 26, 18) — так плодоносит

душа [плоды] Богу. Ибо *женщина, когда рождает, терпит скорбь, когда же родит, радуется, потому что родила человека в мир* (Ин. 16, 21). И душа, принимая в себя небесное семя, до тех пор, пока не родит, терпит скорбь, подвергаемая многообразным искушениям; а когда она родит, то есть станет совершенной, радуется радостью постоянной и неизреченной, потому что родился небесный и новый человек в горний мир.

4. И как Господь, взяв тело [Свое], вознеся горé и уселся одесную Величия в вышних, так и ныне верующие и достойные Бога души переходят и будут переходить в Царство Его, поскольку Он рождает их свыше Духом Своим, как говорит Господь: *верующий в Пославшего Меня... перешел от смерти в жизнь* (Ин. 5, 24). Ибо истинно верующие и пребывая [еще] на земле, служат в горних небесах Господу. А Он, восседая горé на троне величия Своего, снисходит долу, почивая на душах святых, словно на тронах. Ведь они суть члены и Тело Его — вся Церковь святых, а Он — Глава этой Церкви. Как одна душа пребывает во всем теле и все члены тела управляются ею, так и все святые живут в Духе Божества и Им управляются¹⁹. И каждый член живет в Ипостаси [Духа] и Божией Душе²⁰.

5. Подобно тому как если тело лишено руки, ноги или глаза, человек является калекой, так и душа без небесной души и Божьего Духа является несовершенной и увечной, делаясь отверженной от Царства [Небесного]. Ибо [Господь]

говорит: *Если кто не родится свыше, не может войти в Царствие Божие* (Ин. 3, 3)²¹. Ведь совершенным человеком является тот, у кого две руки, две ноги и два уха; на двух крыльях птица может летать, а с одним крылом она воспарить не в силах; два Завета даровано людям, и без Нового [Завета] невозможно было быть Завету Ветхому. И всё парное, будучи двойным, есть единое, являя себя таким образом совершенным. Так должно быть и истинному христианину, ибо Господь соблаговолил, чтобы обладал он двумя душами: одной — сотворенной, а другой — небесной, [происшедшей] от Божиего Духа. [Лишь] подобным образом [христиане] могут быть совершенными и пригодными для Царства Небесного, воспаряемые [туда] и возносимые крыльями Духа²².

6. Ибо как [в греческом языке слово] «небо» — мужского рода, а «земля» — женского, так и Христос есть Небесный Жених, а душа — невеста Его, цветущая и бесстрастная. Сверху, от Бога, проливается [благодатный] дождь, и душа, как добрая земля, впитав его, приносит плоды Духа. Как Ева без Адама была лишена брачного сожития и бесплодна, так и душа без сожития с Духом и без соединения со [своим] Небесным Женихом Христом оказывается бесплодной и нечадородной вдовой в Царстве Небесном²³. Однако Небесный Жених без усердия со стороны человека и без [усилия его] воли не может ни обитать в нем, ни соединиться с ним²⁴. Как вино, смешанное с водой, становится годным для питья и сладким, так и Божество,

смешав себя с человечеством, пришло, чтобы всех желающих и верующих [в Него] смешать со Своим Духом; таким образом, произволение [их] превращается в [произволение] сладчайшее и вкусное. Как краска становится единой с шерстью в порфире, так и души, принявшие совершенное крещение в Духе, делаются [одной] духовной порфирой, согласно написанному: *рожденный от Духа есть дух* (Ин. 3, 6)²⁵. Как тело Христа, смешавшись с Божеством, есть Бог; как железо, вверженное в огонь, есть огонь, и никто не может прикоснуться или приблизиться к нему, не боясь быть уничтоженным или истребленным (только огонь с огнем и раскаленный уголь с раскаленным углем могут оставаться неповрежденными), — так и всякая душа, очищенная огнем Духа и ставшая [сама] огнем и духом, может быть вместе с чистым телом Христовым²⁶. Душе же, не посвященной в этот Дух, невозможно приблизиться к Божественному, как невозможно ей устремить взор свой на это Божественное сияние или жить в Нем. Ибо каждое существо находится и живет там, где оно рождено. Водные живые существа живут в воде, поскольку там они и родились; птицы, парящие в небе, живут в воздухе и в воздухе умирают. Подобна им и жизнь души: воздухом [душ], имеющих крылья Духа, являются горние высоты Божества, ибо там они были рождены.

7. Как возничий, беря в руки вожжи, правит лошадьми и направляет их по своему разумению и своей воле, так и Господь в вышних правит

и руководит небесными и земными тварями по Своему разумению. Ибо Он сидит одесную Величия [Отца] и управляет [миром] земным, пребывая и живя вместе со всеми святыми; Он [пребывает] горé и Он же [обитает] дóлу; Он есть Бог и Он же — Человек; Он — Живой и Он — Умерший; Он — Господь всех и Он — Раб всех; Он — Агнец и Он — Жертва; Он — Телец, приносимый в жертву, и Он — Архиерей [приносимых] жертв; Он — претерпевающий страсти и Он — бесстрастный; Он — Жених и Он — Невеста²⁷; Он — Брачный Чертог и Он — Супружеское Ложе²⁸; Он — Рай и Он — Древо Жизни; Он — Град Иерусалим и Он — Храм и Святая Святых; Он — Море и Он — Вселенная; Он — Пища для душ и Он — Тот, Кто питается спасением этих душ; Он — Хлеб Живый и Он — Вода Жизни (Ин. 6, 35; 4, 10); Он — *истинная виноградная Лоза* (Ин. 15, 1) и Он — Вино Радости; Он — Жемчуг (Мф. 13, 45) и Он — Сокровищница; Он — Невод и Он — Воин; Он — Броня [воина] и Он — Победитель; Он — Обрезание и Он — Суббота и Закон; Он — Глава Церкви святых и Он — Горчичное Зерно (Мф. 13, 31); Он — Виноградник и Он — Плуг; Он — Благодать и Он — Вера; Он — Бракосочетание и Он — Одевание Брачное (Мф. 2, 11); Он — Путь и Он — Дверь (Ин. 10, 7); Он — *Солнце правды* (Мал. 4, 2) и Он — Свет душам; Он — Жизнь и Он — Царство; Он — начало и Он — конец (Откр. 22, 13); Он — Тот, Кто превыше всех²⁹, и Он — Тот, Кто стал всем во всех (1 Кор. 15, 27; Еф. 1, 23; 4, 6; Кол. 3, 11). Этот

Священный и Божественный Отпрыск³⁰, Спасение и Жизнь душ наших, был рожден в день сей ради нас. Слава Величию Его! Слава Человеколюбию! Слава несравнимому Промыслу Его о роде нашем! Итак, призовем же и мы на помощь Его и уверуем, что принимаем Его внутрь себя, дабы и нам, обретшим Его, вкусить от [славы] Его, поскольку столь великое множество благ даровано нам по воле Отца и Сына и Святого Духа вовеки. Аминь.

Беседа 53

1. Желаящий благоугодить Богу и удостоиться того, чтобы стать сыном Божиим, прежде всего должен запастись долготерпением, [уметь] благодарить [Бога] во всех постигших его различных скорбях, невзгодах и бедах. Я имею в виду болезни и страдания, духовные скорби, навлекаемые [на нас] лукавыми духами, а также телесный ущерб, бесславие и глумление, случающиеся от людей. Они являются препятствиями, отстраняющими душу от Царства [Небесного] и не позволяющими ей приближаться к Богу. Поэтому желающий быть в почете у Христа должен радоваться этим обстоятельствам, веселиться и ликовать [при встрече] с ними, возжигаться ревностным стремлением к Богу и побуждать [свое] произволение поспешать к Нему. И чем более задерживается он препятствиями, тем больший [внутренний] покой должен обрести он и, с помощью любви к Господу, мужественно преодолеть всякую скорбь³¹. Если

нет у него такого [внутреннего] расположения и не к этому готовит он себя, то, лишенный мужества, он [только напрасно] мучается и удручается. Не становится он чадом Жизни, ибо не стал подражателем и последователем всех святых и не направил свой путь по стопам Господа.

2. Ты же, будучи человеком разумным, обрати внимание на то, как изначала патриархи, пророки, апостолы, мученики и все сыны Жизни в скорбях радовались, в невзгодах и нуждах веселились, обретая духовный покой в несчастьях и трудах. Ибо [Писание] гласит: *лучше захотеть страдать с народом Божиим, нежели иметь временное греховное наслаждение* (Евр. 11, 25). И еще: *Чадю, аще приступаеши работати Господеви, уготови душу твою во искушение; управи сердце твое и потерпи, и не скор буди во время наведения; прилепись Ему и не отступи, да возрастеш на последок твой. Все елико аще нанесено ти будет, приими, и во изменении смирения твоего долготерпи: яко во огни искушается злато, и человецы приятни в пещи смирения. Веруй Ему, и заступит тя* (Сир. 2, 1–6) и так далее. В другом месте говорится: «Всё приключаящееся с тобой прими как благо, зная, что без Бога ничего не бывает»³². И блаженный апостол, дополняя это, говорит: *[Во всем являем себя], как служители Божии, в великом терпении, в бедствиях, в нуждах, в тесных обстоятельствах, под ударами, в темницах, в изгнаниях* (2 Кор. 6, 4–5)³³. Также Господь изрекает: *Блаженны вы, когда будут поносить вас и гнать* (Мф. 5, 11)

и далее. А поэтому, если кто желает стать сыном и наследником этих [святых], тот должен явить себя подражателем их образа жизни и поведения, следовать словам Господа и осуществлять их [на деле]. Ведь *тесен и узок путь, ведущий в жизнь, и немногие* идут им (Мф. 7, 14)³⁴. И чем больше ты подвергаешься испытанию невзгодами, страданиями, болезнями и глумлениями, тем сильнее ты должен веселиться и радоваться им. Ибо [Господь] говорит: *Горе вам, роскошествующие, пресыщенные и блаженствующие в земном* (Лк. 6, 25). Ведь блаженство уготовано Господом для плачущих и скорбящих. И жаждущий жизни вечной должен благодарить [Бога] за всё, принимать скорби и невзгоды [с радостью] и любить смирение.

3. Ведь Богу нужны не только колени, чтобы терпеливо [стоять на них] весь день в молитве. Доброе это занятие: подлинно прекрасно молиться, непрестанно усиливаясь в молитве. Среди всех занятий оно — главное, но без добродетели остальных членов молитва [становится] мертвой. Ибо молитвы делаются благоугодными [Богу] через добрые дела, а поэтому нельзя ненавидеть брата или злословить на него, следует стяжать смирение и не превозноситься, нельзя высоко мнить о себе, даже если творишь всякие праведные дела. Когда Господь видит, что они делаются искренне и благочестиво, то Он сразу же приходит [к нам] на помощь. Но если Он не обретает в нас [искренности и благочестивости], то признает [все деяния

наши] как бы совершаемыми во сне, и молитва наша тогда становится молитвой только внешней и не засчитывается Богом³⁵.

4. Почему Господь, взыскуемый нами, сразу не открывается нам? Не потому ли, что не делает [этого]? Конечно нет. Наоборот, Он *хочет, чтобы все люди спаслись и достигли познания истины* (1 Тим. 2, 4). Ведь всё рвение и усердие святых и Самого Господа были направлены на то, чтобы Бог был познан человеками и чтобы было познано действие благодати, которое есть жизнь вечная³⁶. Однако если в [это действие внедряется] прегрешение, [добровольно] совершаемое душой, то Бог не познается нами и не открывает Себя нам³⁷. Ибо Бог — неллицеприятен, а поэтому Он взирает [только] на внутренние помышления и намерения взыскующих [Его]. Поэтому когда мы — тщеславны, пребываем в неверии и прочих грехах, а также не способны творить строгий суд над собой, тогда Господь не познается нами. Ибо Он сказал, что являет Себя [лишь] тем, кто благочестиво взыскует Его и соблюдает заповеди Его. Ведь написано: *Кто любит Меня, тот соблюдает слово Мое; и Я и Отец Мой, Мы придем и обитель у него сотворим* (Ин. 14, 23). Поэтому будем всегда [строго] судить самих себя и тщательно исследовать сердца свои, дабы, познав собственные прегрешения, уверовать нам во Христа, Освободителя душ наших, и избавиться от всякого греха, явного или тайного. И если мы действительно праведно и благочестиво будем взыскивать Его, то Он охотно явится нам

по обетованию Своему, очищая грязные сердца наши от всякого порока и скверны³⁸.

5. Итак, прежде всего мы, желая угодить Богу, должны принять скорби, невзгоды и глумления, чтобы удостоиться жизни с Ним на целые века. Ибо кто достоин [Господа], как не тот, который ради Него и голод терпит, и нагим ходит, радуясь этому? Блажен такой [подвижник], подлинно блажен, ибо он стяжал великую удостоверенность пред Богом³⁹. Ведь Господь желает, чтобы ты прошел через эти испытания и в скорбях не забыл о Нем. Писание гласит: *во всяком терпении и великодушии с радостью* (Кол. 1, 11). И в другом месте: *Скорби и нужды обретоша мя, заповеди Твоя поучение мое* (Пс. 118, 143). Это и есть борение⁴⁰. Оно благоугодно Богу.

6. Большинство людей, желающих угодить Богу, по недостатку истинного ведения утруждаются только лишь телом. Но человеку Божьему следует подвизаться и мыслью, и помыслами, и внутренним сокрытым произволением. Это и есть истинная борьба души пред лицом Божиим с незримыми помыслами, [внушаемыми] лукавыми силами. Ибо [апостол] говорит: *наша брань не против крови и плоти, но против начальств, против властей* (Еф. 6, 12). Эти духи злобы, незримые и нетелесные, торжествуют над [вещами] зримыми так же, как душа, незримая и нетелесная, торжествует над дебелостью тела. Поэтому и должно существовать незримое и нетелесное борение и подвиг во внутреннем человеке. В этом борении с самого начала

подвизались [святые] отцы, хотя внешне они и казались обычными людьми. Подвизающиеся [ныне] подобным же образом смогут благоугодить Богу.

7. [Только] мужественные и благородные души, презревшие всё [земное], вступают в [эту духовную] брань. Моисей, намекая на тайную войну лукавых духов с душой и [указывая на то], какие души пригодны к ней, говорит: *и кий человек, иже обручи себе жену, да не идет на рать; и кий человек, иже насади виноград, да не идет [на нее]* (Втор. 20, 6–7). Это он говорит о материальных узах: а подвизающийся против духов злобы никогда не сковывается ими. Ибо если пристрастие к наслаждениям и стяжанию [материальных благ] мешает человеку вступать на путь духовного подвига, то он лишается и небесной радости. Господь говорит в Евангелии о приглашенных на брачный пир и отказавшихся [прийти]: *первый сказал: я купил землю и не могу придти; другой сказал: я женился и не могу придти, прошу тебя, извини меня* (Лк. 14, 18–20)⁴¹. Это вполне созвучно словам Моисея.

8. Ведь именно достигшие духовного благородства и готовые подчиняться воле Божией вступают в духовную брань. А благородная готовность и способность к брани против незримых врагов начинаются с того момента, когда [подвижник] оставляет отца, мать и всё, принадлежащее жизни [сей], посвящая себя Богу; сверх того, он должен отказаться и от души своей⁴². Раздав все имущество, которое он приобрел и которое досталось ему от его плотских родителей, [вступающий

на монашескую стезю] вверяет все свое и [саму] душу свою после Бога духовному отцу и [опытному] подвижнику, и тот руководит его жизнью по своему желанию, так, что [новонаначальному иноку] уже не надо заботиться относительно того, в чем он нуждается, а в чем нет. И это для того, чтобы он не оказался судящим и испытывающим того, кого он сам избрал судьей и управителем своей души, вверив ее ему как человеку опытному и могущему привести ее к Богу. Поэтому нельзя отказываться от духовного отца вследствие каких-то материальных пустяков, ибо [только пройдя] через эти [лишения], сам [новонаначальный инок] сможет явить себя также [впоследствии опытным] подвижником, а не только тем, кто подвластен [другому] подвижнику ради Бога⁴³.

9. Скажи мне, делающий это: ты говоришь, что вручил душу свою подвижнику и, припав к его стопам, изрек: «Возьми душу мою и приведи ее к Богу». Ты знаешь, что сделал это не для человека, а для Бога, глаголющего: *Слушающий вас Меня слушает* (Лк. 10, 16)⁴⁴. А если ты коварно похищаешь принесенное Богу, то не кажется ли тебе, что ты согрешаешь? Разве ты думаешь, что это не грех — отнимать у Бога данное Ему?

А теперь узнай, каким образом ты отнимаешь [у Бога данное Ему]: ты сделал доверителем своей души подвижника, иерея, вручив ее ему для того, чтобы он привел ее к Богу. Однако теперь ты судишь и испытываешь его из-за призрачных, жалких и несчастных материальных вещей мира

сего. Разве не кажется тебе, что ты совершаешь не только грех, но и святотатство? Именно это святотатство и осудил в «Деяниях [святых апостолов]» блаженный Петр, когда он обличил Ананию и Сапфиру в утаивании [части] цены от проданной земли, которую они принесли по повелению на нужды служения братьям: за это [апостол обрек] их на прискорбную смерть, и страх великий объял всю Церковь (Деян. 5, 1–11). Однако ты возражаешь: «Я не отказываюсь от [своего обета] отречения от мира, но действую, руководствуясь домостроительными и промыслительными соображениями»⁴⁵. В действительности же разумное рассуждение приводит к выводу, что ты не можешь быть судьей, когда дело идет о вещах, не подходящих тебе, поскольку не знаешь, что должно, а что не должно [делать]. И такое рассуждение изобличает тебя как отказывающегося от обета отречения от мира и лгущего, когда ты говоришь: «Я не отказываюсь».

10. Скажи мне: разве не предал ты Богу через руки подвижника душу и [все] достояние [свое]? Стало быть, они уже находятся не в твоей власти. Однако [твое] отречение от мира лишь тогда является надежным и истинным, когда ты исполняешь не собственные желания [своей] души, но, наоборот, словно вещество в руки ремесленника, отдаешь свои чувства тому, кому после Бога вручил душу, пристально внимая всем повелениям его. И как вещество не бунтует против ремесленника, желающего изготовить сосуд дорогой, а не дешевый, так

и ты должен прислушаться к разуму, требующему от тебя того же. Ведь ты вручил душу подвижнику, обладающему [духовным] опытом, и он обязан вести тебя, уже не принадлежащего самому себе, и руководить тобой, когда он хочет и как он хочет. А если это говорится о душе, то тем более должно тебе быть нечувствительным относительно земных и тленных стяжаний твоих, от которых, по твоим словам, ты отрекся⁴⁶.

11. Если же ты испытываешь подвижника и навязываешь ему свою волю, то представь себе, сколь много грехов ты совершаешь: во-первых, ты навлекаешь на себя осуждение в святотатстве, сначала отказавшись от [собственных] желаний, а затем вновь следуя им; во-вторых, ты осуждаешь того, кого избрал судьей своих поступков; в-третьих, ты несешь в себе болезнь своенравия, себялюбия и властолюбия⁴⁷; в-четвертых, ты презираешь первых братьев, которых должен прославлять как бедняков, не имевших ничего, от чего они могли бы отказаться, и желаешь подчинить их своей власти, снабжая их одеждой и утварью, за которые они служат [тебе]. Поэтому, когда ты поселяешься в монастыре, то начинаешь всё рассматривать своей собственностью, рассуждая [следующим образом]: «до меня подвижник был ничтожнейшим и нищим, а с моим приходом и благодаря моему имуществу он немного поднял голову; посещающим меня друзьям он представляется славным, снискав у них великое уважение благодаря моему достоянию. До этого носил он

жалкие одеяния, а теперь облачается в одежды светлые, которые и делают его знаменитым. И вот этот бесчувственный человек желает уравнивать меня с остальными [братьями] и повергнуть долу!» В результате подвижник насильственно подвергается якобы праведному осуждению, а театрально разыгравший подобное осуждение заставляет подвижника с помощью принуждения поставить его самого во главе всего братства⁴⁸. Если он грамотен, то водружается на седалище учителя и считает себя, даже краем губ не прикоснувшегося к подвижничеству, достойным благословлять своих отцов, прошедших через все труды подвигов ради добродетелей. А затем у него возникает и желание полностью лишить подвижника всякого влияния. И при всем этом он считает, что нисколько не уничтожает и не извращает [своего монашеского обета], поскольку не берет обратно имущество, [пожертвованное им], хотя сам дурным и нелепым образом задумал похитить душу, отданную в руки подвижника. Насколько лучше было бы, если бы он, забрав свое имущество, быстро удалился бы [из монастыря]! Ведь скорое избавление от пагубной заразы намного полезнее материального приобретения. Подобным образом и сам он избавился бы от бесчисленных зол, которые влечет за собой его величайшее преступление и отречение [от обета], и одновременно спас бы подвижника и [все] братство от скорбей и многих прегрешений.

12. Что же касается тебя, борец за благочестие и подвижник, то если ты желаешь пересечь это

великое и обширное море и переплыть сей пустынный и огромный океан, уже удалившись от земли и направив свой корабль прочь от материи, не ищи пути назад, не возвращайся на землю, но непрестанно устремляй очи свои к небу. На нем ты обнаружишь звезды, число и названия которых ведает [один только] Кормчий⁴⁹. Ты узришь на этом небе все светила — отцов, патриархов, пророков, апостолов и мучеников, светила не блуждающие и озаряющие ночь жизни⁵⁰. Взирая на них, ты надежно поведешь свой корабль благочестия в гавань упокоения, небесный Иерусалим; подражая им, оставишь все и не будешь уже обращаться к чему-либо иному помимо них.

13. [Следует знать, что] весьма многочисленны те, которые предают себя худшему, но редки [истинные] труженики благочестия. Однако твоя решимость посвятить себя трудническому отречению от мира не ставит тебя в ряд уличной толпы, но причисляет к тем, кто узким и тесным путем усиливается войти в жизнь вечную⁵¹. Поэтому тебе следует сохранить в уме неизгладимыми [свои] обеты — [только] таким образом сможешь ты мужественно перенести все скорби. Ибо не люди, случайно [оказавшиеся на иноческой стезе], но мужественные, готовые внимать воле Божией и [сознательно] идущие узким путем ведут беспрестанную брань с духами лукавства. Они суть те, которые по справедливости наследуют Царство [Небесное], будучи избранными воинами Божиими.

14. И служитель Божий Моисей намекает на это другим образом, говоря, что *животные, у которых раздвоены копыта, и четвероногие, жующие жвачку, чисты, а другие суть нечистые* (Лев. 11, 3). [Это означает], что человеку Божию нельзя без различения следовать одной мысли, сожительствуя и сонаслаждаясь с лукавым помыслом зла, но, наоборот, всякий раз ему должно в самом себе проводить различие посредством разума и обладать строгим разумением, свойственным естеству, которое противоборствует навыкам порока⁵². Следует «жевать жвачку»⁵³, приучать и упражнять ум в верных словах заповедей Божиих, дабы противоборствующее [злу] и благочестивое разумение, всегда обитающее в нас, усилилось против сожительствующего [с душой] порока. И так до тех пор, пока [мы] не облечемся *силою свыше* (Лк. 24, 49), которая, со всей полнотой власти истребив сожительствующее [с нами] лукавство, явит чистое разумение чистого естества. Подвизающиеся таким образом и обладающие различием в отношении самих себя считаются Богом за чистых, став уже вне добровольных прегрешений и предав свою волю, насколько это возможно, одному только Богу.

15. Ведь желающий стать истинным христианином должен стяжать труд и борьбу не плотские, но [вести брань] в уме с помыслами. Он всегда обязан, насколько это возможно, приучать себя со [всеми] тщанием к мыслям благим и чистым; простирает свой ум на десную часть, каждый час

с верою ожидая посещения Духа, дабы быть в силах посредством такого борения принять очищение и чтобы все, что он видит в мире, употребить для домостроения своей души, сохраняя при этом [свою] мысль чистой. Через богатства и прочие удовольствия мира [сего] он [должен прозревать и созерцать] горнее [достояние] и небесные богатства, [видеть] истинную роскошь и неувядающую славу, лишь тенью которых являются земные блага. Ибо мир сей есть образ истинного и вечного мира⁵⁴. Поэтому всё, что человек видит внутри души своей, он должен обращать на пользу себе, дабы ум его никогда не успокаивался от попечения о [духовных] благах, поскольку душа может добиться их лишь посредством многих борений, обильного пота и труда. Однако подлинно совершенным делает всё [лишь] Сам Бог⁵⁵.

16. Желающий всегда избегать помыслов лукавого и избавляться от них должен обрести приют и убежище в Господе, беспрестанно помнить о Боге и доверять Ему. [Лишь] таким образом сможет он бороться с [различными видами] зла, теснящими [со всех сторон] человека, будь то зло внешнего мира или лукавые силы внутри [души]; так он сможет освободиться от всякой [дурной] привычки и всякого предрасположения [ко злу]⁵⁶. Выдерживая такую брань и полагая все упование на Бога, отцы могли благоугождать Ему. И хотя, [живя] среди зримых [вещей], они имели жен, детей и имущество, ум их находился превыше мира [сего]⁵⁷. Поэтому, вступив в [полосу] испытаний

и искушений, они не теряли мужества и не скорбели, когда лишались видимых благ, ибо стяжали великое и истинное достояние — доверие к Богу. Так, Иов, потеряв всякое земное упование и имея тело, пораженное проказой, стал победителем силой одной только своей любви к Богу. Ибо, перенеся [свою] мысль в горнее, он оказался превыше всего [земного]. Подобным же образом должно и нам мужественно и великодушно выдерживать и терпеть всё случающееся [с нами], уязвляясь любовью к Богу⁵⁸.

17. Подобно тому как жена, имеющая мужа, оказавшегося в темнице и претерпевающего [многие] скорби, сама проводит жизнь в роскоши и безопасности, являя тем самым свое нецеломудрие, поскольку не сохраняет должной привязанности к мужу (ибо ей следовало бы сострадать и сочувствовать ему), так и души, желающие сочетаться браком с Небесным Женихом и соцарствовать с Ним, обязаны пройти тем узким и тесным путем, которым прошел и Он, став для нас образцом⁵⁹. И если они свернут на другой путь, не понесут язвы⁶⁰ и страсти Господни, то будут причислены к блудницам и извергнуты из Царства [Небесного].

18. Поэтому обратимся за помощью к Богу в [полноте] веры и удостоверенности, ожидая милости от Него, поскольку имеем запечатленные в письменах обетования Его. Ведь [в Писании говорится]: *стучащему отворят* (Мф. 7, 8) и *вселюсь в них и буду ходить в них* (2 Кор. 6, 16). Ибо хотя люди отвлекаются [от пути истинного] тысячами

забот и омрачаются тысячами искушений, которые принуждают их щедро лгать, но, тем не менее, давая письменные обязательства, они не могут, даже если хотят, поступать несправедливо. Тем более не может неложный Бог не исполнить Своего обещания относительно нас, послав нам благодать и дар Святого Духа. Однако [не Бог], а мы сами являемся подлинными лжецами, ибо не взыскуем Его, как нам велено, в несомненности веры. Мы лишь тогда сможем просить Его со всей полнотой доверительности, когда предадим себя целиком, насколько это возможно, Господу, отказавшись от собственных желаний, не живя уже для самих себя, но, искупленные честной кровью Его, будем поступать по воле Владыки [нашего]. И, отказавшись таким образом от самих себя и добровольно подчиняясь одному только Искупителю нашему, мы окажемся благодарными и верными рабами; приняв обетование Святого Духа, прославим Отца и Сына и Святого Духа вовеки. Аминь.

Беседа 54⁶¹

1. Вопрос, касающийся братьев, павших и сбившихся [с пути] надлежащей жизни: какая причина этого у ведущих непорочную жизнь в пустыне? Не является ли этой причиной то, что у одних дух⁶² был введен в заблуждение, а другие были увлечены своеволием?

Ответ. На этот вопрос отвечает нам Пафнутий — муж, просвещенный высшим ведением⁶³,

[который говорит]: «Всё случающееся с нами подразделяется на два [вида]: либо это происходит по благоволению Божиему, либо — по попущению Божиему⁶⁴. Благое, полезное и приносящее душам [духовную] пользу происходит по благоволению Божиему, а влекущее за собой наказание, таящее опасность и вынуждаемое силой обстоятельств, случается по попущению Божиему. И такое попущение вызывается справедливой причиной, ибо [человеку] правомыслящему и ведущему правильную жизнь невозможно впасть в постыдный грех или бесовское заблуждение.

2. Те же, которые лишь кажутся помогающими добродетели, а на самом деле стремящиеся к пагубной цели, болеющие недугом человекоугодия и одержимые помыслом своеволия, — они-то и впадают в прегрешения. И Бог оставляет этих людей для их же пользы, дабы они через такую богооставленность почувствовали бы происшедшую разницу и исправили бы свое намерение⁶⁵ и поведение.

3. Ибо [человек] тогда согрешает намерением, когда руководствуется дурной целью, а согрешает он делом тогда, когда развращен [изнутри] или когда поступает не так, как должно. Ведь часто бывает, что человек развратный, преследуя постыдную цель, благотворит девице, однако деяние его становится вполне благоразумным, поскольку он [невольно] помогает сироте, одинокой⁶⁶ или подвижающейся. Бывает и так, что, преследуя правильную цель, благотворят болящим, старикам

или лишившимся состояния, но делают это со скупостью и ропотом — и деяние становится недостойным цели. Ибо необходимо, чтобы милостыня благотворилась с радушием (Рим. 12, 8) и давалась не скупясь».

4. Он говорил еще и следующее: «Многие души обладают естественными преимуществами: одни одарены от природы благородными мыслями, другие — склонностью к прекрасному. Но если обладающие этими преимуществами не приписывают их Богу, Подателю [всех] благ, но вменяют обладание ими в заслугу собственному произволению, таланту и силе, то [Бог] оставляет их, и они становятся добычей срамного деяния или постыдной страсти. Тогда благодаря унижению и стыду, постигшим их, они постепенно избавляются от похвальбы добродетелью, которую они прежде вменяли в заслугу самим себе. Действительно, если преисполняющийся гордыни от благородной изящности своих речей не приписывает Богу это благородство и дар ведения, считая их плодами собственного таланта и подвижничества, то Бог удаляет от такого человека [Своего] Ангела Промысла⁶⁷. А когда Ангел удаляется, то гордец становится одержимым супротивником [рода человеческого] и впадает в бесчинство. И это делается для того, чтобы бесчинство, уравнивающее его со скотами и собаками, изгнало гордыню, уподобляющую его бесам⁶⁸, а также для того, чтобы слова его, не засвидетельствованные целомудренной жизнью, перестали внушать [другим]

доверие. В таком случае люди богобоязненные, естественно, будут избегать учения, исходящего из уст подобного человека, словно источника, полного пиявок. Тогда исполнятся слова Писания: *Грешнику же рече Бог: вскую ты поведаети оправдания Моя и восприемлещи завет Мой усты твоими?* (Пс. 49, 16)⁶⁹.

5. В самом деле, людей, чьи души страстны, можно сравнить с различными источниками. Чревоугодников и пьяниц — с грязными источниками; сребролюбцев и корыстолюбцев — с источниками, полными лягушек; гордецов и клеветников, даже обладающих ведением, — с источниками, питающими змей. Слово бьет ключом в этих источниках, но никто не может зачерпнуть [воды] из них и вкушать ее, ставшую горькой. Поэтому Давид призывает [Господа научить его] трем вещам: благодати, правильному образу жизни и ведению (Пс. 118, 66)⁷⁰. Ибо без благодати ведение бесполезно.

6. Но если [грешник] исправляется, устраняет причину богооставленности, то есть гордыню, познает пределы свои, не превозносясь ни над одним человеком и благодаря [за все] Бога, то ведение, засвидетельствованное делами⁷¹, вновь возвращается к нему. Ибо духовные речи без жизни благодативой и целомудренной подобны колосьям, ветром иссушаемым: свой внешний вид они сохраняют, но питательной силы лишаются.

7. Итак, всякий грех — согрешает ли кто языком, чувством, делом или всем телом [своим] — влечет за собой богооставленность, соразмерную

гордыне [согрешающих], хотя Бог [часто] и щадит их. Ведь если наряду с гордыней будут засвидетельствованы Господом благородный талант и дар красноречия их, то бесы сами изобличат свое дерзкое и величавое превозношение»⁷².

8. Сей муж говорил нам еще следующее: «Когда ты видишь человека, жизнь которого зазорна, а речь убедительна, то вспомни беса, который в Священном Писании беседовал с Христом (Мф. 4, 1–11) и о котором Писание свидетельствует, что *змий же бе мудрейший всех зверей сущих на земли* (Быт. 3, 1). Но в нем мудрость стала пагубой, поскольку не сопровождалась никакой другой добродетелью⁷³. Поэтому [человеку] верующему и благому следует мыслить о том, что даруется Богом; он должен говорить так, как думает, а делать так, как говорит. Ибо если истине слов не соответствует сродная им жизнь, то [такой человек], согласно Иову, есть «хлеб без соли» — его вкушать нельзя, а если вкусишь, то повредишь здоровью. Ведь говорится: *Снесется ли хлеб без соли? или есть вкус во ттих словесех?* (Иов. 6, 6), то есть в пустых речах, не засвидетельствованных совершенными делами.

9. Стало быть, один из [видов] богооставленности случается, чтобы явлена была скрытая добродетель, как это произошло с Иовом, когда Бог обратился к нему, сказав: «*Не отвергай суда Моего, мнили ли Мя инако тебе сотворша, разве да явишися правдив?*» (Иов. 40, 3)⁷⁴. Ибо ты ведом Мне, видящему тайное, но не ведают тебя люди, полагающие, будто ты служишь Мне ради богатства, которое

Я в обилии даровал тебе. Тогда Я забрал это богатство, дабы явить им благодарное любомудрие твое». Второй вид богооставленности случается ради предотвращения гордыни, как это произошло с [апостолом] Павлом. Ведь он говорит: *дано мне жало в плоть, ангел сатаны, удручать меня, чтобы я не превозносился* (2 Кор. 12, 7). [С апостолом] это произошло, дабы отдохновение, благополучие и честь, достигнутые им благодаря чудесам, не преисполнили бы тщеславия и не ввергли бы его в дьявольскую спесь. А расслабленный был оставлен [Богом] из-за [своих] грехов, ибо Христос говорит ему: *вот, ты выздоровел; не греши больше* (Ин. 5, 14). Покинут [Богом] был и Иуда, который предпочел сребреники Богу Слову, почему и удален (Мф. 27, 5). Также был оставлен [Богом] и Исав, впавший в своеволие и предпочтивший зловонный навоз⁷⁵ отеческому благословиению (Быт. 25, 33–34). Поняв все это, апостол говорит о некоторых: *И как они не заботились иметь Бога в разуме, то предал их Бог превратному уму — делать непотребства* (Рим. 1, 28). О других же, удерживающих в памяти познание Бога, но имеющих развращенное сознание⁷⁶, он говорит так: *Но как они, познав Бога, не прославили Его как Бога, и не возблагодарили... и омрачилось несмысленное их сердце* (Рим. 1, 21)⁷⁷. Из всего этого нам становится понятным, что живущему благочестивой жизнью невозможно впасть в прегрешение: такое происходит только в том случае, если он лишается [покровительства] Промысла Божиего.

10. Муж сей говорил еще и следующее: «Ум, отправший от памятования о Боге, впадает либо в ярость, либо в похоть». Похоть он называл скотоподобной, а ярость — бесовской. А когда я, удивленный, спрашивал его: возможно ли человеческому уму быть непрестанно с Богом, то он отвечал: «Если душа в [каждой] мысли и в каждом Божием деле являет себя благочестивой, то она — [всегда] с Богом».

11. А другой из святых говорил: «Всякая правая душа пусть сочтет более полезным для себя быть поносимой и угнетаемой, нежели чем восхваляемой и прославляемой. Ибо своеволие любит [телесный] покой, здоровье, мир и изобилие [земных благ], а поэтому, стремясь к ним, оно высасывается скорбями, как пиявками». Слава Богу. Аминь.

Беседа 55

1. Следует знать, что бывают юноши [по природе] рассудительные, разумные и богобоязненные, с которыми [всегда] пребывает благодать [Божия]. И когда они начинают говорить, то речь их бывает доброй. Тогда слушающие их, люди также рассудительные, начинают воздавать похвалы, удивляться им и почитать их, так как юноши глаголют слово Божие. Однако [не следует забывать, что] в уме этих юношей [вместе с благом] сосуществует еще и зло⁷⁸; оно-то и побуждает их возлюбить славу и услаждаться похвалами, дабы ввергнуть [молодых людей в порок] тщеславия.

2. [Впрочем, порок сей опасен не только для молодых людей]; равным образом и [зрелый муж], отворотившийся от плотской похоти и противоборствующий [ей] в уме, должен противостоять также и тщеславию в уме и помыслах [своих]. Если слово его благодатно и [по этой причине] кто-нибудь принуждает его произнести речь, то ему следует опечалиться, в уме [своем] воспротивиться этому и [постараться] избежать, словно огня, [всякого красноречия], чтобы, сохранив воздержание [в слове], не впасть в тщеславие через речь свою. Ибо и Моисей, служитель Божий, понуждаемый изрекать и возвещать Израилю [слово Господне], просит прощения, говоря: «Не способен я держать речь»⁷⁹. Подобным же образом и Иеремия, когда его понуждали говорить, изрек, извиняясь и возгоревшись сердцем: *се, не вею глаголати, яко отрок аз есмь* (Иер. 1, 6), дабы не быть ему отстраненным от славы и чести пророческой. И [апостол] Павел говорит: *Ибо если делаю это добровольно, то буду иметь награду; а если недобровольно, то исполняю только вверенное мне служение* (1 Кор. 9, 17).

Ведь как в [мире] зримых [вещей] зодчий, например, исполняет свое дело и свое дело делают кузнец и серебряных дел мастер, ввергающие сосуды в огонь, так и люди Божии раз и навсегда приготавливаются для своего служения, состоящего не в том, чтобы, изрекая [громкие] речи, быть им прославленным от человеков, но в том, чтобы слово совершало дело Божие и созидало строение душ человеческих, возводя к небу ум [людей],

брошенный в [море] зла и тонущий там, [а поэтому ставший] ничтожным и бесполезным⁸⁰. [Люди же Божии], просвещая [погрязших в пороках], выводя их на путь [истинный] и обращая их к добрым навыкам и благим нравам, подготавливают возвращение [грешников] к Жизни.

3. Многочисленны твердыни порока, и первые из них — похоть плоти и сребролюбие. Случается, что человек бывает внешне нищим и бедным, но внутренне он радуется богатству и [готов] быть другом богатых. Поэтому если он получает от кого-нибудь богатство, то [сразу же] изменяется. Но Бог взыскует [один лишь] нрав бессребренный; если же [истинному бессребренику] случается стать богатым, то богатство делается для него тягостным и ненавистным, а поэтому он [всячески старается] избегать его как огня⁸¹.

За твердынями похоти и сребролюбия [высятся] твердыни тщеславия и чванства. Кто же [из людей] сможет разрушить эти стены и средостения? Кто способен [терпеливо] утруждать душу [свою] постоянным трудом, обливаться слезами, быть томимым голодом и жаждой?

4. Если же ты когда-нибудь окажешься в таких [скорбях и трудах], обратись к телу своему со следующими словами: «Что делаем мы в мире сем? Кратко время наше [здесь], надлежит тебе истлеть и отойти в могилу». А душе своей скажи: «Что делаешь ты здесь? Припади к стопам Господа, чтобы не быть тебе осужденной на огонь вечный». Противоборствуй врагу своему, наносящему

удары тебе и похищающему ум твой. Блаженны [праведники, неповрежденно] проходящие через страшные места мрака, через ужасную ночь, через нечистые области и заразный воздух греха, ибо они достигают покоя, радости и ликования Духа Святого. Ему же слава вовеки. Аминь.

Беседа 56

1. Нам следует знать, кто такой монашествующий и благодаря какому образу [жизни] он действительно заслуживает имя монаха. Говорим так, как передал [нам] Христос. Во-первых, монах называется монахом потому, что он — един⁸², а также потому, что отказывается от женщины и отрекается от мира, внутренне и внешне. Внешне — ибо отрекается от [всего] материального и от [всех] мирских вещей, а внутренне — ибо отрекается и от самих мыслей об этих вещах, чтобы не воспринять помыслов мирского попечения⁸³. Во-вторых, он называется монахом потому, что в непрерывной молитве призывает Бога, дабы очистить ум свой от многих тяжких помыслов⁸⁴. И его ум сам в себе также становится монашествующим⁸⁵, один на один обращаясь к истинному Богу; не воспринимает он злых помыслов, но постоянно и должным образом очищая себя, остается незапятнанным перед Богом.

2. Это зависит от свободного произволения человека. Поэтому, если человек желает вручить свое произволение одному только Господу, то он [прежде всего] искореняет в себе страсти и порочные

помыслы, очищая таким образом себя и насаждая в себе плоды Святого Духа. А этими плодами являются: любовь, радость, мир, долготерпение, благость, милосердие, вера, кротость и воздержание, о которых апостол говорил: *На таковых нет закона* (Гал. 5, 22–23). И поскольку Бог видит, что произволение человека неустанно предается Ему и устремляется к Нему, то и Сам Он приумножает благодать Свою в этом человеке и обогащает ею его. Наоборот, когда Бог видит, что произволение наше — нерадиво и не устремляется к Нему, но увлекается материальными деяниями, тогда и Сам Он отступает от нас и нерадеет о нас⁸⁶. Ведь Бог нуждается только в нашем произволении, поскольку всегда готов сжалиться над нами и просветить нас — лишь бы только мы желали отдать себя [целиком Ему].

3. Ибо душе, сотворенной Богом, по естеству присуще любить Его и [полностью] предаваться Ему. Тело же, взятое от земли, о земном и помышляет. Но не только: оно [способно] подвергаться действию сатаны, увлекая к земным попечениям также душу и ум. Поэтому монашествующий должен обладать способностью различения⁸⁷ и укрепляться ею, дабы не стать ему, пребывающему в состоянии неведения, побежденным [врагом рода человеческого].

4. Нам также следует постигнуть [всем сердцем] слова, сказанные Господом: *возьми крест свой, и следуй за Мною* (Мф. 16, 24). Их нельзя понимать в том смысле, что мы должны повесить

себя на древе и так следовать за Господом; [смысл этих слов заключается в том, что] монашествующий обязан распять себя в отношении мирских вещей, дабы не быть привязанным к ним⁸⁸; он также обязан постоянно распинать ум свой в молитве, чтобы не быть нерадивым относительно спасения [своего]. Ему нельзя воспринимать [умом] лукавые помыслы, но следует уметь различать их и знать, что [все] они — от лукавого. Он должен еще освободить ум свой от всякого развлечения⁸⁹, чтобы они не докучали ему. Ибо если он не сделает этого, то всуе молится, поскольку ум его, блуждая⁹⁰ в подобных развлечениях, возносит мнимые молитвы, которые не достигают Бога его. А если молитва является нечистой и не совершается в полноте веры, то она не принимается Богом.

5. Сам по себе монашествующий не в силах противостоять диаволу; не может он вырвать [с корнем] из себя греховные помыслы, [полностью] исполнить волю Божию, [в чистоте] соблюсти заповедь Божию и [окончательно] одолеть страсти. Но в его силах вручить свое произволение Богу, молиться Ему и просить Его, чтобы Бог очистил его от сатаны и от действий лукавого; чтобы Бог соблаговолил, через благодать Свою, войти в душу его и царствовать в ней; чтобы Сам Бог творил в нем Свои заповеди и Свою волю, вверив ему всякую добродетель правды [Божией. А правда эта состоит] в истинной вере, действенной молитве, любви от всей души и от всей силы, надежде, посте, воздержании, смирennemудрии,

кротости, долготерпении, стойкости и прочих [добродетелях]. Получив их, [истинный подвижник уже] не сможет хвастливо говорить: «Я кое в чем преуспел», но во всякое время будет [смиренно] благодарить Бога за то, что, призванный [на помощь], Он всё успешно совершил. Ибо [только] терпением в молитве и достигаются великие свершения. Нерадение же, которое дано было людям сатаной⁹¹, порождает в душе [одну лишь] мрачную черноту: оно уводит человека прочь от Бога и захватывает в плен мысль его.

6. Поэтому мы должны бодрствовать, избирая добро, [только] в котором и можем спастись, любить Бога и друг друга — любить не просто [на словах], но истинным образом. Эту любовь и обязан стяжать в себе монашествующий посредством [своего] служения и ее осуществлять на деле, потому что всякое повеление [Божие] там совершается⁹². Ибо писанный закон излагает многие таинства сокровенным образом; монашествующий же, если он непрестанно подвизается в молитве и в общении с Богом, обретает их, и благодать Божия являет ему самые сокровенные тайны Писания, внушающие благоговейный трепет. Ведь путем просто чтения запечатленного в письменах закона нельзя достичь того, что достигается путем служения Богу, поскольку именно в этом служении и исполняется всё. Поэтому избирающий такое служение уже не испытывает большой нужды в [простом] чтении Писания, так как он знает, что всё осуществляется в молитве⁹³.

7. Что же касается греховных страстей, то монах ведет великую брань с ними и понуждает себя успешно одолеть их; однако [часто] бывает не в силах сделать это. Впрочем, если он настойчив в молитве и в призывании [Бога], всё вверяя Господу, то Господь исторгает эти страсти из него и уничтожает их, поскольку [монашествующий] все попечение о себе возложил на Него. Затем благодать Божия осуществляет в [иноке] многие действия свои. Часто его посещает действие [утешения], когда его охватывает столь великое вожделение [к Богу] и столь неизреченная радость, что он оплакивает свое бессилие, так как душа его не может покинуть тело и отойти ко Господу. А иногда, под [действием] благодати Господней, душа его испытывает внутреннюю радость, ибо Господь и строг во всем, и щедр⁹⁴. Однако часто наступает тот час, когда благодать Господня попускает сатане вести брань с монашествующим: тогда на него восстают злые страсти, наводя на [инока] сон, уныние, расслабление и многое другое, что и словом выразить невозможно. Это происходит для того, чтобы [монах], угнетаемый и одолеваемый страстями, с твердой верой призвал Господа, прося Его [облегчить] мучения. Тогда благодать, если видит [монаха] стойким и подлинно взыскующим милости Божией, отражает все поношения врага; она, как того и сама желает, радует сердце его и очищает его от всех козней вражеских. Ибо благодать желает, чтобы человек тяжким трудом и в борении стяжал ее, но она не хочет, чтобы он

всегда пребывал в радости и ум его по этой причине впал в леность. Поэтому [монашествующему] следует [постоянно] бодрствовать, борясь с сатаной. Богу слава. Аминь.

Беседа 57⁹⁵

1. *Дух дышит, где хочет* (Ин. 3, 8). Он дышит в душах светлых, сияющих и божественных, которые со всем усердием жаждут служить Ему. И если они подчиняются этому достойному поклонения Духу, то Он сначала дарует им страх Божий и теплоту [сердечную]. Когда [эти дары] обнаруживаются в душах, тогда Дух уже творит в них ненависть ко всему миру и ко всем пагубным предметам [мирских] вожделений: золоту, серебру, прелестным украшениям тела, отцу, матери, жене и чадам⁹⁶. [Вместо них Дух] творит в человеке дело Божие, которое слаще меда и медовых сот, делая сладостным для человека все Божие, то есть труд поста, бодрствования, безмолвия, служения [ближним] и милостыни.

2. Когда же [Дух] научит человека всему этому, тогда Он отдает его на искушение. И всё, что было для человека до этого сладостным, становится тяжким и мучительным. Многие из подвергающихся подобному искушению, не имея [духовного] опыта, не выдерживают тяжести [испытаний] и становятся плотскими⁹⁷. О них [апостол] Павел говорит: *начав духом, теперь оканчиваете плотью? Столь многое потерпели вы неужели без пользы?* (Гал. 3, 3–4). [Перенесенное] же без пользы есть

[напрасно] понесенные ради Бога труды: когда [человек] полностью отчаивается в них и отступает, тогда он не только лишается mzды за свои труды, но и подвергается тяжким наказаниям, ибо пренебрег он горней силой и не избрал ее.

3. Однако если человек дал [достойный] отпор сатане в этом первом искушении, то Бог дарует ему теплоту постоянную, спокойную и невозмутимую⁹⁸. Ибо первая теплота — непостоянная, ненадежная и изменчивая, а вторая лучше ее: она порождает [духовное] видение и созидает терпение, будучи невозмутимой, надежной и постоянной⁹⁹. Как судно с двумя свернутыми парусами [обретает покой] в тихой гавани, так и вторая теплота дарует отдохновение.

4. Итак, возлюбленные чада мои, стяжайте себе вторую теплоту, дабы обрести вам во всем облегчение¹⁰⁰. Ведь эта теплота по Богу отсекает всякую страсть, извергает из человека всякую дебелость и позволяет Божеству обитать в нем, чтобы стал он храмом Божиим, по написанному: *вселюсь в них и буду ходить в них* (2 Кор. 6, 16).

5. Поэтому если желаете, чтобы отступившая теплота вновь вернулась к вам, надлежит делать следующее: необходимо заключить союз с Богом и сказать пред лицом Его: «Прости меня за соделанное по моему нерадению. Я не буду больше непослушным». А чтобы на будущее уберечь себя от нерадения, не следует давать никогда никакого послабления ни телу, ни душе; должно усиленно [открывать] свои помыслы Богу днем и ночью,

всякий час рыдать пред Ним и, скорбя, избличать душу свою, [говоря]: «Как могла ты быть нерадивой до сего дня и бесплодной во все дни [жизни своей]?» И чтобы помнить о [вечных] мучениях и вечном Царстве, каждый день осуждай себя, внушая: «Почему нерадив ты, когда Бог почтил тебя столь великой честью? Ведь Он подчинил тебе все творение, а ты отверг [все Его благодеяния]». Когда [человек не устает] говорить это своей душе, избличая ее днем и ночью и во всякий час, то к нему сразу же подступает [вторая] теплота Божия, которая во всем лучше первой.

6. Блаженный Давид, видя, что тяжесть [уныния] давит его, изрекал: *Помыслих дни первыя, и лета вечная помянух, и поучахся* (Пс. 76, 6). Еще он глаголал: *Помянух дни древния, поучихся во всех делех Твоих, в творениих руку Твоею поучахся. Воздох к Тебе руце мои; душа моя яко земля безводная Тебе* (Пс. 142, 5–6). И ты, когда [видишь, что] уклоняешься [от пути правого], предайся размышлению о чудных [делах] Божиих. Тогда будешь спасен по благодати Отца и Сына и Святого Духа. Аминь.



Великое послание

I, 1. Владыка и Создатель всяческих, человеколюбивый Бог, всегда дарует роду человеческому благие поводы для познания будущих благ,

а мановением [Своей] доброты вкладывает [стремление] избрать удел лучшего преуспeyания в желающих этого, всегда увлекая к благу человека, созданного по образу Его. Ибо душе по природе присуще обладать стремлением к прекрасному, и она всегда старается желать лучшего, но левая сторона зла¹ с помощью ужасного коварства возвращает в душах простецов² мечтание о прекрасном для помрачения подлинно прекрасного. Вследствие этого неизреченная любовь благодати Христовой научает нас через Богодухновенные Писания ведению истины³ словами пророка: *благости и наказания и разуму научи мя, яко заповедем Твоим веровах* (Пс. 118, 66). Стало быть, [Бог] желает изгнать из нас всякую причину зол, дабы мы смогли отстранить неведение — причину всех пороков⁴ — и сущее в нас плотское и неразумное помышление, обманом возобладавшее над обетованием ведения; тогда, познав, что ведение истины есть причина спасения, и водимые повсюду светом истинного знания, мы сможем отогнать [от себя всякий порок].

I, 2. Поскольку вы, дражайшие и возлюбленнейшие братия, не раз высказывали желание получить от нас [ответы] на [свои вопросы] и узнать: какой должна быть отшельническая жизнь; как удалившимся от плотских наслаждений и обмана века сего и собравшимся вместе для [достижения] этого следует жить по апостольскому образу⁵, став священным союзом и сомкнутым строем братства⁶, чтобы, свободно избрав такой [образ жизни], всегда в благочестии сопребывать друг с другом; как

должно проводить вместе время и какое иметь устройство добрых обычаев и нравов; какова цель пути, простирающегося к высшей добродетели, и какова *воля Божия* — *благая, угодная и совершенная* (Рим. 12, 2); каково борение и ристалище у желающих достичь совершенства и всегда поспешающих прийти в меру полного духовного возраста (Еф. 4, 13)?⁷ Или, дабы сказать просто и не простираť своей речи до бесконечности, — поскольку вы спрашивали нас обо всем этом и о вытекающих из этого вещах, прося, чтобы мы письменно запечатлели их для постоянного памятования и душеполезного размышления, то мы выполняем вашу просьбу, стараясь [изложить все], насколько это возможно, стройно и по порядку. Только прошу вас при чтении внимательно и постоянно исследовать написанное, чтобы вам, обретшим твердое знание добродетели, [никогда] не впасть бы в прегрешение. Ибо предложенное [нами сочинение] полезно [лишь] для тех, которые весьма тщательно рассматривают [написанное]⁸.

I, 3. Начать же должно со следующего: полностью доверяйте божественному и священнейшему определению истинного и благочестивого учения и веры, поскольку оно право догматствует о едином поклоняемом Божестве, единосущии Троицы, единой воле, единой славе и едином поклонении одному триипостасному Божеству, как благочестиво исповедывали мы благое исповедание пред лицом многих свидетелей во святом Таинстве Святого Крещения⁹.

I, 4. Поэтому мы, видя ваше стремление к благу и желание [достигнуть] высоты добродетели, не стали медлить и в краткое время составили памятку¹⁰, беря за основу [своих] мыслей Богодухновенные Писания, а также приводя свидетельства их для полной удостоверенности в несомненности [нашей] веры, дабы никто не подумал, что мы говорим что-нибудь [только] от самих себя, или не заподозрил, что произносим мы *надутое пусто-словие* (2 Пет. 2, 18).

II, 1. Итак, все, посвящающие себя Богу и старающиеся представить тела свои *в жертву живую, святую, благоугодную Богу, для разумного служения* (Рим. 12, 1), пусть прежде всего постоянно имеют пред очами своими цель и сияние благочестия для того, чтобы, предаваясь всякому благу делу и ревностно упражняясь во всякой добродетели, пребывать им в вере по священным обетованиям Евангелий и остальных Писаний. Им следует твердо верить, что через благодать Христову и силу Божию нам возможно достичь полного избавления и очищения от страстей бесчестия, которые деятельно осуществляются в душе и теле. Ибо что невозможно нам, то возможно дарующему обетования Богу (Мф. 19, 26). Ведь греховные страсти возникли в душе и теле позже — через преступление [заповеди] первозданным человеком¹¹.

II, 2. Чтобы целиком и полностью удостоиться усыновления от Духа для освящения души и тела,

следует веровать во всей полноте удостоверенности, согласно сказавшему: *потому что наше благовествование у вас было не в слове только, но и в силе, и во Святом Духе, и со многим удостоверением, как вы сами знаете* (1 Фес. 1, 5); и еще: *и ваш дух и душа и тело во всей целости да сохранится без порока в пришествие Господа нашего Иисуса Христа* (1 Фес. 5, 23).

II, 3. Задаток неизреченного благодеяния Духа мы, верующие, получили через святое и трижды блаженное призывание [Святой Троицы] в [Таинстве] Крещения¹² для возрастания и преуспевания в совершенном наследии [Царства Небесного] и для приумножения таланта (Мф. 25, 14–30; Лк. 19, 12–27), доверившись великому и чистому таинству. Ибо Божественный Дух Утешитель, данный апостолам, а через них — единственной и истинной Церкви Божией¹³ для служения ей различным и многообразным способом, соразмерным вере, сопребывает от часа крещения с каждым, кто приступает к этому таинству, побуждаемый подлинной верой. Ведь, как говорится в Евангелии, каждый получает [свою] мину, чтобы пустить ее в оборот, приумножить и преувеличить (Лк. 19, 12–27; Мф. 25, 14–30).

II, 4. Подобно тому как рожденное в веке семидитя не остается навсегда в младенческом состоянии, но ежедневно возрастает с необходимостью некоей последовательности по неизреченным законам природы до тех пор, пока не станет совершенным мужем и не достигнет полноты умственных

сил, таким же образом рожденный свыше от воды и Духа (Ин. 3, 3–5) не должен оставаться в младенческом состоянии духовного возраста, но ему следует, посредством многих усилий, трудов и терпения во время борения с духовным соперником, преуспевать и возрастать до тех пор, пока он не достигнет полноты духовного возмужания, согласно словам апостола: *доколе все придем в единство веры и познания Сына Божия, в мужа совершенного, в меру полного возраста Христова; дабы мы не были более младенцами, колеблющимися и увлекающимися всяким ветром учения, по лукавству человеков, по хитрому искусству обольщения, но истинною любовью все возвращали в Того, Который есть Христос* (Еф. 4, 13–15). В другом месте апостол еще говорит: *не сообразуйтесь с веком сим, но преобразуйтесь обновлением ума вашего, чтобы вам познать, что есть воля Божия, благая, угодная и совершенная* (Рим. 12, 2). Он говорит, что пришедшим в меру возраста и достигшим разумного совершенства духа следует поспешать к [познанию] совершенной воли Божией¹⁴.

II, 5. Однако когда ребенок, в силу необходимой последовательности и закона природы, [развивается] от [дня своего] телесного рождения, достигая возмужалости, то это происходит по закону Промысла, действующего с необходимостью¹⁵ и управляющего телесным возмужанием, а не по избранию свободной воли. Относительно же горнего рождения от Духа [Бог] не определил такой последовательности, но Он установил, [чтобы в духовном

преуспейнии] были труд, брение и ристалище, добровольно избираемые человеком и [преодолеваемые им] со многим терпением¹⁶, согласно словам Господа: *подвизайтесь войти сквозь тесные врата* (Лк. 13, 24); и еще: *употребляйте усилие, ибо употребляющие усилие восхищают Царство Небесное* (Мф. 11, 12)¹⁷; также: *претерпевший до конца спасется* (Мф. 10, 22) и: *терпением вашим спасайте души ваши* (Лк. 21, 19). И апостол говорит: *с терпением будем проходить предлежащее нам поприще* (Евр. 12, 1) и: *Так бегите, чтобы получить* (1 Кор. 9, 24); а также: *как служители Божии, в великом терпении* (2 Кор. 6, 4) и так далее. Так управила Божия благодать, чтобы каждый приобретал себе духовное возрастание посредством собственной воли и хотения, а также путем труда и брения.

III, 1. Поэтому насколько [каждый христианин] верует, насколько он подвизается и насколько он в телесном и душевном брении предает себя всякому благоугождению заповедям¹⁸, настолько он стяжает причастие Духу¹⁹ для духовного возрастания и обновления ума (Рим. 12, 2), приобретая себе, по благодати и дару Божию, спасение и, с помощью веры, любви и брения свободного произволения, усваивая себе преуспейние и возрастание в меру совершенного духовного возраста. И это для того, чтобы стать ему, как по благодати, так и по праведности, наследником вечной жизни. Ведь как невозможно усвоить возрастание

преуспевания посредством одной лишь Божией силы и благодати, без содействия и усердия [самого] человека, так невозможно и достичь совершенной воли Божией и прийти в [полную] меру свободы и чистоты лишь посредством собственной силы, усердия и настойчивости, без содействия и помощи Святого Духа²⁰. *Аще не Господь созиждет дом, всеу трудишася зиждущии. Аще не Господь сохранит град, всеу бде стрегий* (Пс. 126, 1); и еще: *Не бо мечем своим наследиша землю, и мышцы их не спасе их* (хотя и ведут они брань «мечами» и «мышцами»), *но десница Твоя и мышцы Твоя и просвещение лица Твоего* (Пс. 43, 4) — здесь говорится о силе Божией, содействующей их собственному борению. Одновременно пророк научает, что надеющимся обрести спасение верой и любовью и с помощью благодати следует отсекаать превозношение немногими добродетелями и упование лишь на самих себя.

III, 2. Что же есть эта воля Божия, достичь которой апостол побуждает [всех], призывая каждого усердно добиваться ее? Не является ли она блаженством тех, о которых Господь говорит: *Блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят* (Мф. 5, 8) и: *будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный* (Мф. 5, 48)? Этими [словами] возвещается совершенное очищение от греха, полное избавление от страстей бесчестия и совершенное усвоение высшей добродетели, то есть очищение²¹ и освящение сердца через причастие совершенному Божию Духу, происходящее в полноте удостоверенности, с верой и любовью

души, жертвующей себя целиком Богу. Эту совершенную цель истины Дух являет через Давида; Он научает искать ее у Бога и веровать, что жаждущие [ее] провозглашаются сынами Света и становятся наследниками Жизни. Ведь [Дух через Давида] глаголет: *Буди сердце мое непорочно во оправданиях Твоих, яко да не постыжуся* (Пс. 118, 80). Словами этими указывается на то, что стыдом и позором покрываются те, которые не стяжали еще себе непорочное сердце, [чистое] от всякого пятна и грязи порока. И опять говорит: *Тогда не постыжуся, внемла призрети ми на вся заповеди Твоя* (Пс. 118, 6), — здесь Святой Дух научает тому, что следует исполнять все заповеди, удаляться от [всякого] прегрешения и обретать совершенное *дерзновение к Богу* (1 Ин. 3, 21–22). Еще пророк, молясь, указывает на ту же самую цель словами: *Сердце чисто созижди во мне, Боже, и дух прав обнови во утробе моей... И Духом владычним утверди мя* (Пс. 50, 12, 14). Он также вопрошает: *Кто взыдет на гору Господню? Или кто станет на месте святем Его?* (Пс. 23, 3), намекая на тех, которые [удостоятся сего. И дает ответ]: *Неповинен руками и чист сердцем* (Пс. 23, 4). Поэтому мы, как это открывает Дух Своим действием²², должны полностью отсечь от себя [всякий] грех, совершаемый делом, словом, мыслью или помыслом, и, ревностно молясь и уповая с верой, ежедневно поспешать к совершенной чистоте Божией.

III, 3. И апостол, ясно научая, каковыми должны быть души, удалившиеся от брака и [освобо-

дившиеся] от уз мира [сего], а также желающие подвизаться в девстве, говорит: *незамужняя заботится о Господнем... чтобы быть святою и телом и духом* (1 Кор. 7, 34)²³. Апостол наказывает этой [незамужней] быть вне [всяких] прегрешений, как осуществляемых на деле, так и совершаемых в мысли, то есть явных и тайных [грехов], поскольку возжелала она стать невестой Христовой, чтобы сочетаться браком с незапятнанным и чистым Небесным Царем. Ведь душе, жаждущей сочетаться с Ним и желающей стать *одним духом* (1 Кор. 6, 17) с Ним, следует уподобиться Его безукоризненной и чистой красоте, согласно сказанному блаженным Иоанном: *всякий, имеющий сию надежду на Него, очищает себя так, как Он чист* (1 Ин. 3, 3)²⁴. [И апостол Павел] также говорит: *Будьте подражателями мне, как я Христу* (1 Кор. 11, 1). Ибо не только от одних явных прегрешений, как то: блуда, воровства, убийства, чревоугодия, злословия, лжи, пустословия²⁵, крика, смеха, шутовства²⁶, сребролюбия и корыстолюбия, следует очищать душу, отказавшуюся от плотского общения, удалившуюся от мира, подвизающуюся в девстве для сочетания браком с нетленным Женихом и обрученную с Ним, но еще более должно очищать ее от страстей и тайных грехов, насилующих душу, как то: похоти, тщеславия, човекоугодия, лицемерия, властолюбия, коварства, злонравия, ненависти, неверия, зависти, превозношения, ревности, самодовольства²⁷, себялюбия, кичливости²⁸ и прочих подобных им незримых страстей бесчестия. И Писание

знает (если, конечно, мы верим глаголам Духа) об этих тайных грехах души, которые считаются равными и подобными грехам явным, поскольку и те и другие суть побеги от одного и того же корня. Ведь Писание гласит: *яко Господь разсыпает кости человекоугодников* (Пс. 52, 6) и, *мужа кровей и льстива гнушается Господь* (Пс. 5, 7), причисляя лесть и убийство к единому преступлению. Также: *глаголющими мир с ближними своими, злая же в сердцах своих. Дажь им, [Господи] по делом их* (Пс. 27, 3–4); и еще: *Ибо в сердце беззаконие делаете на земли* (Пс. 57, 3). И Господь, упрекая человекоугодников, говорит: *все же дела свои делают с тем, чтобы видели их люди* (Мф. 23, 5). Поэтому Он повелевает: *Смотрите, не творите милостыни вашей пред людьми с тем, чтобы они видели вас: иначе не будет вам награды от Отца вашего Небесного* (Мф. 6, 1); то есть [Он говорит], что не должно быть желания искать [своими] добрыми нравами похвалы или славы от людей, но следует искать их только у Бога, от Которого и истинная и вечная слава, и вечное бесчестие. Поэтому и говорится: *Горе вам, когда все люди будут говорить о вас хорошо* (Лк. 6, 26), то есть когда возникнет желание слышать от людей [только] хорошее и радоваться похвалам и восхвалениям, исходящим от них.

III, 4. Однако разве возможно благотворящим не быть явными для всех? Ведь и Сам Господь говорит: *да светит свет ваш пред людьми, чтобы они видели ваши добрые дела и прославляли Отца вашего Небесного* (Мф. 5, 16). [На этот вопрос

можно ответить так]: Господь, [говоря это,] подразумевает, чтобы вы, свершая всякое благое деяние, подвизались бы во славу Божию, а не ради собственной славы, и чтобы искали вы не похвал недолговечных человеков и не радовались им, а принимали похвалу и славу от одного только Бога²⁹, как говорит блаженный Давид: *от Тебе похвала моя* (Пс. 21, 26) и: *о Господе похвалится душа моя* (Пс. 33, 3). И апостол заповедует все свершать во славу Божию, даже есть и пить: *Итак, едите ли, пьете ли, или иное что делаете, все делайте во славу Божию* (1 Кор. 10, 31). А ищущих славы и похвалы от людей Господь объявляет неверующими, изрекая: *Как вы можете веровать, когда друг от друга принимаете славу, а славы, которая от Единого Бога, не ищите?* (Ин. 5, 44).

III, 5. А [апостол] Иоанн сравнивает ненависть с убийством: *Всякий, ненавидящий брата своего, есть человекоубийца; а вы знаете, что никакой человекоубийца не имеет жизни вечной, в нем пребывающей* (1 Ин. 3, 15)³⁰. Он сравнивает тайную ненависть к брату с убийством. Апостол Павел также, высказываясь о тех, которые предали себя постыдным страстям вследствие несмысленного и непослушного сердца своего (Рим. 1, 26, 21), относит деяние их к худшему делу гибели, считая за одно тайные и явные грехи. Он говорит: *И как они не заботились иметь Бога в разуме, то предал их Бог превратному уму — делать непотребства, так что они исполнены всякой неправды, блуда, лукавства, корыстолюбия, злобы, исполнены зависти,*

убийства, распрей, обмана, злонравия, злоречивы, клеветники, богоненавистники, обидчики, самохвалы, горды, изобретательны на зло, непослушны родителям, безрассудны, вероломны, нелюбовны, непримиримы, немилостивы. Они знают праведный суд Божий, что делающие такие дела достойны смерти (Рим. 1, 28–32) и так далее. Видишь, что [апостол] не только явные грехи людей объявляет мерзостными, но с ними соперечисляет и скрытые страсти души, как то: коварство, гордыню, вражду, злонравие, хвастовство, ненависть и бессмысленность³¹. Опять же Господь говорит: *что высоко у людей, то мерзость пред Богом* (Лк. 16, 15) и: *всякий, возвышающий сам себя, унижен будет, а унижающий себя возвысится* (Лк. 14, 11). Премудрость также глаголет: *Нечист пред Богом всяк высокосердый* (Притч. 16, 5). Мы можем выбрать из Священного Писания и много других подобных высказываний, направленных против страстей бесчестия, таящихся в душе.

III, 6. Святой Дух знает, что скрытые греховные страсти являются наиболее мучительными для души и что они глубоко укоренены в ней; и Он через Давида научает нас относительно того, каким образом можно избавиться от них: *От тайных моих очисти мя, и от чуждых пощади раба твоего* (Пс. 18, 13–14). Эти слова означают, что мы можем одолеть, с помощью силы Духа, сокрытые греховные страсти посредством многого моления, [горячей] веры и благого и совершенного устремления к Богу. Ибо как мы стараемся соблюсти, словно

храм Божий, от явных грехов внешнего человека, то есть тело, по словам апостола: *Если кто разорит храм Божий* — здесь он говорит о теле, — *того покарает Бог* (1 Кор. 3, 17), так мы должны, подвизаясь, стараться соблюсти и внутреннего человека, то есть душу, от всякого осквернения нечистыми помыслами³², по сказанному: *Всяцем хранением блюди твое сердце*, словно невесту Христову, *от сих бо исходища живота* (Притч. 4, 23).

III, 7. Этого мы должны достигнуть, всегда сражаясь с лукавыми помыслами и прекословя им — с помыслами тщеславия, ненависти, кичливости, коварства, похоти, неверия, зависти и любоначала. Еще мы должны со всем тщанием испытывать самих себя³³, соблюдая ум несдружившимся с тайными страстями души и несозвучным с ними, а также предавая себя [целиком] всяческому благим деяниям; нам приходится совершать их с усилием, трудом и борением, потому что супротивник препятствует нам.

III, 8. На единовидную правду [жития]³⁴ намекает блаженный Моисей, образно показывая, что душа не должна повиноваться двум сознательным наклонностям — благой и злой, но что ей следует обращаться только к благу. Ведь нельзя нам взращивать два [вида] плодов: плоды худые и плоды полезные; наоборот, единовидно производя плоды полезные, мы обязаны полностью уклоняться от худого. «Не [трудись] на ниве своей, впрягая в одно ярмо разнородных животных, например вола и осла, но, впрягая однородных животных,

обмолотишь урожай свой»³⁵: этими словами [нас увещевают] трудиться на ниве сердца нашего, не [сопрягая] воедино порок и добродетель, но [впрягая] одну только добродетель. «Не вплетай в шерстяное полотно лен, а в льняное полотно шерсть» и «не сажай на поле своем вместе два [вида разных] плодов и [не повторяй этого] на следующий год». [Наконец, сказано]: «Не спаривай разнородных животных для производства потомства, но сочитай только животных одного вида».

III, 9. Таким образом, посредством всех этих изречений [Священного Писания] таинственно намекается на то, что нам не следует возделывать в самих себе и порок, и добродетель, но должно [через божественное рождение] производить из самих себя единовидным образом [одни только] плоды добродетели. Душе не следует общаться и соединяться с двумя духами: духом мира [сего] и Духом Божиим, но ей заповедано [Богом] быть соединенной и прилепившейся только к Духу Божьему; поэтому душа должна плодоносить одни лишь священные всходы и плоды Духа. Нельзя также [свое] свободное произволение приводить в созвучие с двумя ликами — худшим и лучшим, но, предаваясь одному только добру и полностью отстраняясь от зла, должно возделывать в душе единовидный плод добродетелей³⁶, согласно написанному: *Сего ради ко всем заповедем Твоим направляясь, всяк путь неправды возненавидех* (Пс. 118, 128) и: *Неправду возненавидех и омерзих, закон же Твой возлюбих* (Пс. 118, 163). И это

для того, чтобы Господь, видя борение души, по Своему человеколюбию сотворил бы в нас посредством силы Духа великое и всецелое исцеление от сокрытых страстей, защитив нас от духовных врагов наших.

III, 10. И Сам Господь, рассказывая о вдове, которая одолевалась соперником и пришла искать защиты к начальнику неправедному, а затем обрела, вследствие неотступности своего ожидания, эту защиту, научает нас относительно того, что не следует унывать в молениях. *Сказал также им притчу, что должно всегда молиться и не унывать* (Лк. 18, 1) и последующее. [Господь в притче] намекает на то, что не следует падать духом и ослаблять напряженного ожидания молитвы. После этого Он изрекает: Видите, *что говорит судья неправедный? Насколько же более Отец ваш Небесный защитит вопиющих к Нему день и ночь. Сказываю вам, что подаст им защиту вскоре* (Лк. 18, 6–8)³⁷.

III, 11. А как боролся за учеников апостол и как старался он, внутренне молясь за них, чтобы пришли они в меру духовного [возрастания]! Одновременно он являет высшую цель христианства для всех, желающих безболезненно и с любовью к истине устремляться к этой цели, и делает общеизвестным апостольское мерило новой твари³⁸ для усердствующих в [духовном] преуспении, *вразумляя всякого человека и научая всякой премудрости, чтобы представить всякого человека совершенным во Христе Иисусе, для чего я и тружусь*

(Кол. 1, 28–29). Еще он молится об удостоившихся быть запечатленными через крещение печатью обетованного Духа, [желая,] чтобы они возрастали в духовном преуспейании, и говорит: *Посему и я, услышав о вашей вере во Христа Иисуса и о любви ко всем святым, непрестанно благодарю за вас Бога, вспоминая о вас в молитвах моих, чтобы Бог Господа нашего Иисуса Христа, Отец славы, дал вам Духа премудрости и откровения к познанию Его, и просветил очи сердца вашего, дабы вы познали, в чем состоит надежда призвания Его, и какое богатство славного наследия Его для святых, и как безмерно величие могущества Его в нас, верующих* (Еф. 1, 15–19).

III, 12. [Этимися словами апостол] точно обозначает способ причастия Духу³⁹, совершающегося в полноте удостоверенности⁴⁰. [И далее] он говорит: *по действию силы Его, которою Он воздействовал во Христе, воскресив Его из мертвых* (Еф. 1, 19–20)⁴¹; подразумевается «по действию Духа», дабы и мы восприняли полноту удостоверенности. И еще чуть далее в том же послании, желая, чтобы [ученики] достигли некоей более высокой [меры] возрастания и преуспейания в духовном совершенствовании, [апостол] молится [о них] и говорит: *Для сего преклоняю колени пред Отцем Господа нашего Иисуса Христа, от Которого именуется всякое отечество на небесах и на земле, да даст вам, по богатству славы Своей, крепко утвердиться Духом Его во внутреннем человеке, верою вселиться Христу в сердца ваши,*

чтобы вы, укорененные и утвержденные в любви, могли постигнуть со всеми святыми, что широта и долгота, и глубина и высота, и уразуметь превосходящую разумение любовь Христову, дабы вам исполниться всею полнотою Божиею (Еф. 3, 14–19).

III, 13. А в другом послании [апостол], на-учая относительно того же, являя ученикам преизобилие духовного богатства и побуждая их поспешать к достижению совершенной меры, говорит: *Ревнуйте о дарах духовных, и я покажу вам путь еще превосходнейший. Если я говорю языками человеческими и ангельскими, а любви не имею, то я — медь звенящая или кимвал звучащий. Если имею дар пророчества, и знаю все тайны, и имею всякое познание и всю веру, так что могу и горы переставлять, а не имею любви, то нет мне в том никакой пользы. И если я раздам все имение мое и отдам тело мое на сожжение, а любви не имею: то я ничто (1 Кор. 12, 31 — 13, 3)⁴². Показывая же плоды любви и то, как обретшие ее полностью избавляются от порочных страстей, [апостол] изрекает: *любовь не завидует, любовь не превозносится, не гордится, не бесчинствует, не ищет своего... не мыслит зла, не радуется неправде, а сорадуется истине, все покрывает, все переносит, всему верит, всего надеется (1 Кор. 13, 4–7). И еще он говорит, что [любовь] никогда не перестает (1 Кор. 13, 8). Последние слова⁴³ оз-*начают, что обладающие вышеназванными духовными дарами, но не избавившиеся еще, посредством преизобильной и деятельной любви*

Духа, от страстей, подвергаются еще опасности, пребывают в борении и страхе, поскольку ведут брань с духами лукавства, хотя и стяжали уже духовные дары⁴⁴. Им, желающим шествовать по благодатному пути, то есть по пути христианства, [апостол] показывает великую меру духовного [возрастания], которая не [подвергается уже опасности нравственного] падения и [гибели от нечистой] страсти. Поэтому языки ангельские и человеческие, дар пророчества, вера, всякое познание и дары исцелений — ничто по сравнению с наивысшей добродетелью, то есть по сравнению с полнотой и совершенством любви, хотя и эти дары суть действия Того же Духа.

III, 14. Однако если кто-нибудь удостоился таких даров, то для того, чтобы он, вследствие нового действия благодати, не счел себя достигшим совершенства и ни в чем не нуждающимся, отказавшись от бесстрастия, соответствующего мере совершенных, и оставшись преисполненным лишь меньшими дарами, — для этого [апостол] показывает цель совершенства, дабы каждый постоянно осознавал себя нищим пред столь великим богатством; чтобы он непоколебимо подвизался в добром борении и так пробегал духовное ристалище, чтобы получить награду, по сказанному: *Так бегите, чтобы получить* (1 Кор. 9, 24).

IV, 1. Итак, ты видишь, как [апостол] путем многих [уведаний] делает явным для всех предел, цель и правило благочестия и совершенства, молясь

за своих учеников, чтобы они поспешали к этой цели. В другом [послании] он, показывая верным и любящим Господа то обновление и изменение, которые произошли во Христе⁴⁵, говорит: *Ибо во Христе Иисусе ничего не значит ни обрезание, ни необрезание, а новая тварь. Тем, которые поступают по сему правилу, мир им и милость, и Израилю Божию* (Гал. 6, 15–16). И еще: *если кто во Христе, тот новая тварь; древнее прошло* (2 Кор. 5, 17)⁴⁶. Одним выражением — *новая тварь* — он установил и сделал явным [для нас] апостольское правило. И что есть эта новая тварь, как не то, о чем апостол в другом месте говорит: *чтобы представить ее Себе славную Церковь, не имеющую пятна, или порока, или чего-либо подобного, но дабы она была свята и непорочна* (Еф. 5, 27). Апостол научает, что новая тварь во Христе есть совершенная чистота от срама, полное избавление от страстей, а также полнота неизреченного и таинственного общения с Божественной силой Духа, осуществляемого благодаря освящению в сердцах святых, удостоившихся посредством добродетелей нового, превышающего естество и духовного вкушения [благодати]. Эту же цель [апостол] поставляет [перед верующими], говоря: *очистите старую закваску, чтобы быть вам новым тестом* (1 Кор. 5, 7) и: *станем праздновать не со старою закваскою... но с опресноками чистоты и истины* (1 Кор. 5, 8).

IV, 2. Поскольку же наши противостояние и брань *против начальств, против властей и против духов злобы* (Еф. 6, 12) недостаточно сильны,

постольку [апостол] увещевает нас принять всеоружие Божие, говоря, чтобы мы облеклись *в броню праведности*, обули ноги *в готовность благовествовать мир*, препоясали *чресла истиною*, а паче всего взяли *щит веры*, которым можем *угасить все раскаленные стрелы лукавого* (Еф. 6, 14–16); *стрелы лукавого* же суть действия нечистых страстей и *шлем спасения возьмите, и меч духовный, который есть Слово Божие* (Еф. 6, 17). Апостол показывает, что с помощью этих перечисленных [видов] духовного оружия мы можем противостоять опасным козням диавольским (Еф. 6, 11), имея силу, превышающую наше естество⁴⁷.

IV, 3. Способ же, которым мы можем стяжать все это, [апостол] обозначил словами: *Всякою молитвою и прошением молитесь во всякое время духом, и старайтесь о сем самом со всяким постоянством и молением* (Еф. 6, 18). Поэтому и сам он молится о всех, говоря: *Благодать Господа нашего Иисуса Христа, и любовь Бога Отца, и общение Святаго Духа со всеми вами* (2 Кор. 13, 13). И еще: *ваши дух и душа и тело во всей целости да сохранится без порока в пришествие Господа нашего Иисуса Христа* (1 Фес. 5, 23). Вот, многими способами [апостол] ясно указывает на прямой путь правды и высшую цель христианства, всех увещевая и желая, чтобы все поспешали к ним. [И все подлинные] правдолюбцы устремляют взор свой к этой цели, всячески подвизаясь зрелой верой и надеждой; молясь в мирном и добродетельном устроении [души], они жаждут достичь ее.

[Подвизающиеся] таковым образом смогут, избавившись от всякого зла, чисто, совершенно и безукоризненно исполнить и великие заповеди, на которых утверждаются Закон и Пророки: *возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим, и всею душою твоею, и всею крепостью твоею и возлюби ближнего твоего, как самого себя* (Мф. 22, 37–40; Мк. 12, 28–34; Лк. 10, 25–37).

V, 1. Если нам пришло на ум продолжить дальше рассуждение о цели благочестия, как то передают нам Господь, апостолы и все Богодухновенные Писания⁴⁸, представляя эту цель с помощью многочисленных свидетельств, то, думается, что [такое намерение] весьма уместно [и полезно] для того, чтобы мы неоспоримо и несомненно удостоверились, *в чем состоит надежда призвания* (Еф. 1, 18) нашего, какова цель его и какое ристалище ожидает нас. Особенно это касается принявших монашескую жизнь, удалившихся от мирских уз и плотского общения, избрав девство в Господе⁴⁹

(V, 2), дабы каждый и каждая [из них], тщательно поразмыслив над тем, почему они были призваны и каковой меры должны достичь, удержали бы себя от всякой гордыни, порождаемой любым успехом [в духовном преуспевании]. Вследствие преизобилия совершенной меры призвания и неисследимого богатства любви Христовой (Еф. 3, 8) они должны считать себя за ничто, ревностно и всяческим способом, со всей силой и усердием предавая себя всегда благу, отвергаясь, по изречению

Господа, вместе со всем, что принадлежит веку сему, и собственной души, ежедневно с радостью и веселием беря крест свой и следуя за Ним (Лк. 9, 23; 14, 27). Ведь образцом и примером они имеют Самого Господа⁵⁰, ставшего для нас Путем и Целью⁵¹, согласно сказанному: *Будьте подражателями мне, как я Христу* (1 Кор. 11, 1); и еще: *с терпением будем проходить предлежащее нам поприще, взирая на начальника и совершителя веры Иисуса, Который, вместо предлежавшей Ему радости, претерпел крест, пренебрегши посрамление, и воссел одесную престола Божия* (Евр. 12, 1–2).

V, 3. Нельзя нам, удовлетворяясь и успокаиваясь некоторыми дарами Духа, преуспев в каких-либо [духовных] рассуждениях и считая себя достигшими совершенства, быть прельщенными коварством зла, вверженными в самомнение [своей ложной] праведностью и оставаться вдали от великих преуспеваний духа⁵². Наоборот, как [истинные] правдолюбцы, будем до конца приумножать ежедневно свой труд, скорбь, борение и подвиг, всегда *забывая заднее и простираясь вперед* (Флп. 3, 13)⁵³, алкая и жаждая правды (Мф. 5, 6) по увещанию Господа и имея сокрушенное сердце (Пс. 50, 19), как не достигшие еще призвания, к которому мы призваны, не постигнувшие совершенной меры христианства и не обретшие еще зрелости в совершенной любви Христовой.

V, 4. Ибо подлинно жаждущие достичь предлежащей, наперед известной и наивысшей цели [жизни] всегда уязвляются любовью к этому

невыразимому призванию совершенства, вплоть до последнего дыхания [никогда] не удовлетворяясь каким-либо из меньших благ или какой-либо меньшей правдой; [не насыщаются они подвигами] постов, бдений и милостыни и причастием даров Духа. Наоборот, предавая себя целиком всякому благу, добру и всякой добродетели, пребывая всегда нуждающимися относительно добродетели, они никогда не считают себя преисполненными закона Премудрости⁵⁴. Будучи в чести у Бога, они считают себя недостойными; достигнув духовного преуспевания, полагают себя новоначальными; будучи великими, презирают и считают себя ничтожными.

V, 5. Поскольку же они так уверовали и так возлюбили [Бога], постольку получают они воздаяния неизреченных обетований Царства. Таковые души смогут благоугодить Богу и стать наследниками Царства; имея сокрушенное сердце и будучи нищими духом (Мф. 5, 3), они всегда алчут и жаждут правды (Мф. 5, 6) и, устремляясь к совершенным почестям [высшего звания] (Флп. 3, 14), они, вследствие своей возвышенной любви к Богу, будут вознаграждены высшими дарами.

VI, 1. Итак, достаточно сказано о цели упования, к которой должны стремиться избравшие монашескую жизнь и возлюбившие девство. Теперь следует повести речь о собрании и священном устроении братских монастырей⁵⁵, о том, как должны возлюбившие истину жить совместно друг

с другом и путем каких занятий, трудов и подвигов могут они достичь названной цели благочестия, чтобы преисполненные мужества ревнители [добродетели], уже познав путь, ведущий к небесному Граду⁵⁶, и вступив на него, усердно шествовали по нему до тех пор, пока не обретут [этой цели].

VI, 2. Прежде всего устремляющийся к цели благочестия и желающий следовать по стопам Господа должен, удалившись от [мирской] жизни и плотских наслаждений, [целиком] отдать себя братству, отказываясь, согласно Евангелию, от отца, и матери, и жены, и детей, и братьев, и сестер, и сродства, и богатства, и славы, и благородного происхождения (Лк. 14, 26); вступая в монастырь как в полноту⁵⁷ всяческих благ, он должен еще отречься и от души своей⁵⁸.

VI, 3. А отречение от души своей разве не иное что означает, как предание себя целиком [иноческому] братству и полный отказ от собственных желаний? Разве, сочетав себя целиком со Словом Божиим, не следует всегда украшать душу святыми и чистыми мыслями и их, ведущих ко спасению, считать за свои собственные? Разве монах должен чем-либо обладать за исключением одежды, которую он носит, для того, чтобы всегда пребывать лишенным [житейского] попечения⁵⁹, исполняя с радостью только то, что повелено ему? Разве не должен он, словно купленный и благоразумный раб, считать всех братьев, а особенно предстоятелей⁶⁰, за господ и владык [своих] ради Христа?

VI, 4. Как сказал Сам Господь: *кто хочет быть первым и большим между вами, будь из всех последним, всем слугою и всем рабом* (Мк. 9, 35; 10, 43–44), не гоняясь за славой, честью или похвалой, но стремясь лишь к служению и житию вместе с братьями, по сказанному: *служа со всем усердием, не с видимою только услужливостью, как человекоугодник, но как раб Христов* (Еф. 6, 6–7), отдавая себя тесному пути и узкому проходу (Мф. 7, 14)⁶¹. Будучи ревнителем Царства [Небесного, монах] охотно и с радостью берет на себя легкое и благое иго Господа (Мф. 11, 29–30); он доставляет себе великое спасение⁶², если с долготерпением пребывает до конца в этом прекрасном и душеполезном рабстве. Рассматривая всех [братий] как господ, родственников во Христе и наследников Царства [Небесного], во всем подчиняясь каждому, особенно предстоятелям и подъемлющим тяготы забот о добродетели, он всегда считает себя должником относительно служения братьям с любовью и простотой, по сказанному: *любовью служите друг другу* (Гал. 5, 13) и: *не оставайтесь должными никому ничем, кроме взаимной любви* (Рим. 13, 8).

VI, 5. Но и вы, подвижники — предстоятели братств, взявшие на себя великий труд, с помощью смиренномудрия боритесь с искусными кознями зла так, чтобы, имея власть над подчиненными вам братьями, не превозноситься и не подпасть страсти гордыни, вместо великой пользы нанеся душе [своей] большой ущерб и вред⁶³. Подобно

милосердным отцам предпочитая отдавать себя служению братству, а не [стремиться] к господству [над братьями] и имея телесное и духовное попечение о них как о чадах Божиих, вы должны стараться и радеть о душевной пользе каждого, дабы, так всегда заботливо приумножая духовный капитал священного союза братства, получить вам небесную мзду от Бога.

VI, 6. И внешне соблюдайте чин предстоятельства, когда нужно распоряжаясь, повелевая или советуясь с наиболее испытанными из братий, а когда нужно обличая, запрещая или увещевая кого-нибудь [из них] по апостольскому совету (2 Тим. 4, 2), дабы под предлогом смирения или кротости и по неведению не случилось бы в монастырях смущения, нарушающего порядок чинопоследования предстоятелей и подчиненных. Внутренне же, в уме⁶⁴, считайте себя недостойными рабами всех братий и, как добрые педагоги, [попечению] которых вверены чада господ, со всем благоволением и страхом Божиим старайтесь направить каждого брата на всякое благое дело, зная, что за такой тяжкий труд ожидает вас у Бога великая и неотъемлемая награда.

VI, 7. И как [мудрые] педагоги часто, ради научения и укрепления нравов, не щадят детей, являющихся их господами, и воспитывают их розгами, весьма благоволя к ним и заботясь о них в надежде, что они станут благоразумными и знаменитыми в мире людьми, так и вы, подвижники-предстоятели, наказывайте невоспитанных

и младенствующим братий не со страстью гнева или высокомерия, но с милосердием Христовым и в целях духовной пользы, уповая на то, что для воспитываемых вами это пригодится в Царстве Небесном. И именно в таком настроении имейте попечение о младенчестве братий, увещевая или запрещая, как сказано, каждого для его же пользы; проявляйте заботу лишь с одной только ревностью о Боге и с милосердием Христовым; наказывайте, не увлекаясь злой страстью или словно мстя за себя, чтобы, являя свой совершенный труд, который вы взяли на себя ради Бога, быть вам наследниками Царства Небесного.

VI, 8. Ведь [только] таким образом и протекает подлинно ангельская жизнь на земле — когда предстоятели и подчиненные единодушно руководствуются подобным образом мыслей; когда все братия с великой радостью подчиняются друг другу, считая друг друга господами и *в почти-тельности друг друга предупреждая* (Рим. 12, 10). Братия должны жить вместе в простоте и чистоте сердечной, единодушии, мире, прямоте и со всяким смирением⁶⁵. Никто, превозносясь перед другим, пусть не считает себя лучшим и большим, даже если он преуспел, но, наоборот, как ученик Христов, пусть полагает себя худшим из всех людей, поскольку Господь говорит: *кто возвышает себя, тот унижен будет, а кто унижает себя, тот возвысится* (Мф. 23, 12; Лк. 14, 11; 18, 14). И еще: *кто хочет быть первым, будь из всех последним и всем слугою* (Мк. 9, 35; 10, 43; Мф. 20, 27), так как

и Сын Человеческий не для того пришел, чтобы Ему служили, но чтобы послужить и отдать душу Свою для искупления многих (Мк. 10, 45). И апостол говорит: Ибо мы не себя проповедуем, но Христа Иисуса, Господа; а мы — рабы ваши для Иисуса (2 Кор. 4, 5).

VII, 1. Как желающие быть подражателями Христа, мы призываем вас⁶⁶ к миру друг с другом, подчинению и доброму служению друг другу. Если возможно, мы должны готовить себя к тому, чтобы умереть за ближнего, имея образцом и примером Господа, Который во всем благом содействует вам, по сказанному: *любящим Бога... все содействует ко благу* (Рим. 8, 28), дабы через любовь, простоту, непритязательность и скромность мог сохраниться в братстве «союз мира» в едином Теле и Духе Христовом (Еф. 4, 3–4)⁶⁷, когда мы, как сказано, подчиняемся друг другу в страхе и любви Христовых.

VII, 2. Поэтому каждый, желающий укрепиться в подобных нравах, пусть всегда и прежде всего стремится в сердце своем, взыскав это у Бога, к непрестанному обладанию священной любовью и страхом Божиим, которые есть первая и великая заповедь; посредством постоянного и непрерывного памятования о Господе и небесного желания⁶⁸ пусть каждый ежедневно, по преуспейанию через благодать [Божью], приумножает и увеличивает эту любовь. Ибо лишь многим усердием и трудом, попечением и борением мы можем стяжать любовь к Богу, по благодати и дару Христа обретающую

зримые формы в нас⁶⁹. Как сказано относительно Премудрости: *И аще възыщєши єя яко сребра, и якоже сокровища испытаети ю, тогда уразумеєши страх Господень и познание Божіе обрящєши* (Притч. 2, 4–5). Ибо [стяжав Божественную любовь] таким образом, мы можем легко исполнить и вторую заповедь — заповедь любви к ближнему (Мф. 22, 37–40).

VII, 3. Ведь первое должно поставляться на первое место и о нем следует иметь попечение как о первом; второе же, следующее за ним, должно и осуществляться в соответствующей последовательности. Если бы кто-нибудь захотел пренебречь великой и первой заповедью — заповедью любви к Богу, которой присуще образовываться из внутреннего благого расположения и совести в сочетании со здоровыми мыслями о Боге и, разумеется, с помощью благодати Божией, и вместо нее устремился бы ко второй заповеди, только внешне радея о служении [ближним], то для него будет невозможно осуществить неповрежденно и чисто и эту [вторую заповедь]⁷⁰.

VII, 4. Ведь порочный метод [толкования]⁷¹, изыскивающий смысл [Писания] помимо памятования о Боге, любви к Богу и взыскания Бога, сводится к тому, что делает [осуществление] Божественных заповедей обременительным и тягостным; в душе им производятся ропот, печаль и порицание служения братиям; либо он посредством самомнения и гордыни заставляет [человека] стать отступником от правды и считать себя достойным

всякого уважения, великим и достигшим высот в исполнении заповедей.

VII, 5. А когда человек гордится собой, [полагая], что он творит добро и соблюдает заповеди, тогда он согрешает, поскольку судит сам себя и не принимает Судящего по истине. Ибо лишь когда, по слову [апостола] Павла, Дух Божий *свидетельствует духу нашему* (Рим. 8, 16)⁷², тогда мы оказываемся подлинно достойными Христа и чадами Божиими, а не тогда, когда, преисполнившись самомнения, оправдываем себя. *Ибо, — говорит он, — не тот достоин, кто сам себя хвалит, но кого хвалит Господь* (2 Кор. 10, 18). Если же человек не хранит памятование о Боге и оказывается вне страха Божиего, то он с необходимостью ищет славы и охотится за похвалами тех, кому он служит. Такой человек [являет себя] неверующим и обличается Господом: *Как вы можете веровать, когда друг от друга принимаете славу, а славы, которая от Единого Бога, не ищите?* (Ин. 5, 44). [Поэтому славолубивый] подобен очищающему внешность чаши и блюда, между тем как внутри он полон хищения и всякого корыстолюбия (Мф. 23, 25). А если сам ум и [все] расположение души [человека] всегда поглощены размышлением о Боге и томлении по Нему⁷³, то памятованием о добре и любовью Божией он постоянно украшает свои мысли и они становятся истинными, благоговейными и благочестивыми.

VII, 6. Многим борением и трудом ума достигается это, потому что супротивник [всячески]

препятствует уму в [осуществлении] блага, [стремясь, естественно], не к тому, чтобы ум с помощью памятования о добром возносился любовью горé, но чтобы он, соблазнившись земными желаниями, [все свое] произволение посвятил им. Когда же ум посвящает себя [целиком] памятованию о Боге и любви Божией, то это становится поражением и смертью лукавого. И следствием памятования о Боге и любви Божией всегда является чистая любовь к брату. Равным образом [из них рождаются] истинная простота, кротость, смирение, непорочность, доброта, молитва и все последующие святые заповеди, которые осуществляются в своей подлинной полноте [лишь] посредством единой, единственной и первой заповеди — заповеди любви к Богу.

VII, 7. Со многим борением, с трудом — тайным и незримым следует постоянно отдавать себя делу исследования помыслов, немощствующие органы души нашей всегда упражнять в различении добра и зла⁷⁴ и их, ослабленные [грехом], непрестанно оживлять усердием ума, заставляя их поспешать к Богу, дабы стать, по слову [апостола] Павла, *одним духом с Господом* (1 Кор. 6, 17), всегда прилепляя к Нему наш ум⁷⁵.

VII, 8. Это тайное борение, [постоянное] размышление о Господе⁷⁶ и труд ночью и днем должны мы иметь для осуществления заповеди; этим должны заниматься и когда молимся, и когда служим, и когда едим, и когда пьем, и когда делаем что-либо, чтобы всякое благое дело добродетели совершалось

нами во славу Божию, а не ради собственной славы. Ибо освящается всякое последование заповедей⁷⁷: осуществляемое нами в чистоте [сердечной] посредством непрестанного памятования о Господе, страха [Божия], усердия и любви к Богу, — [лишь] тогда мы оказываемся вне [пределов власти] лукавого, [имеющего обыкновение] осквернять и пачкать грязью заповедь [Божью]. Таким образом станет легкой и доступной нам все повеление [Божие] о заповедях, поскольку любовь к Богу облегчает заповеди, а трудность [осуществления] их ослабляется хранением этой любви. Поэтому благодаря нашей любви к Богу сделаются легкими, доступными и простыми [все прочие] заповеди.

VII, 9. Ведь, как было сказано, вся усердная брань супротивника направлена только на то, чтобы отвлечь ум от памятования о Боге, от страха Божия и любви к Господу. Поэтому он использует [всяческие] земные обольщения, дабы увести [человека] от подлинного блага к тому, что лишь кажется им. Ибо всё, что бы ни сделал доброго человек, — это лукавый желает осквернить и испачкать, стремясь примешать к заповеди посеянное позже семя тщеславия, самомнения, ропота или чего-нибудь подобного, чтобы [любое] благо и добро не происходили только по причине Бога и благого усердия [человека]. Вследствие чего каждый [христианин] должен обладать многим ведением и способностью [духовного] различения, чтобы быть в силах распознать уловки и хитрости лукавого, целиком отстранившись от зла.

VII, 10. И дабы не казалось, что мы говорим это только сами от себя, представим [свидетельства] из Священных Писаний. Ведь написано, что Авель принес жертву Богу от первородных овец своих и от тука их. И Каин принес дар от плодов земли. Бог же призрел не на дары Каина, а на дары Авеля, жертву же Каина не принял (Быт. 4, 3–5)⁷⁸. Из этого мы научаемся, что если какое-либо доброе дело совершается нерадиво, с пренебрежением и ради чего-либо [суетного], то оно не будет угодно Богу; а если его совершать по воле Божией, с усердием, трезвением, верой и ради одного только Бога, то оно окажется благоугодным Ему. Ибо и патриарх Авраам принес десятину из лучших добыч Мелхиседеку, священнику Бога [Всевышнего], и таким образом получил благословение от Него (Евр. 7, 1–6; Быт. 14, 17–20).

VII, 11. Этими [речениями] Дух, являя возвышеннейший духовный смысл [Писания]⁷⁹, намекает на то, что самое лучшее, тучное и первое из всего сочетания природы нашей — сам ум, саму совесть, само правое разумение наше, саму любящую силу души нашей и [вообще] начаток всего человеческого естества нашего — следует всегда и прежде всего приносить Богу как священную жертву сердца, как [десятину] из лучших добыч и первенцев правых помыслов; а при этом должно постоянно предаваться памятованию о Боге, размышлению о Нем и любви к Нему. [Лишь] таким образом сможем мы ежедневно возрастать и преуспевать в Божественной любви, и помогать нам

будет Божия сила Христова. Бремя правды заповедей покажется нам, исполняющим их чисто и безукоризненно, легким, если, при содействии Самого Господа, будет сочетать нас с Ним, посредством веры и любви, стремление к Нему и благое вожеление ко всем заповедям Его.

VIII, 1. Что же касается внутренней стороны подвижничества⁸⁰ и того, какое из благих занятий является лучшим и первым, то знайте, возлюбленные [братия], что все добродетели связаны друг с другом и зависят друг от друга, нанизываясь одна на другую, словно в некой священной и духовной цепи. Ибо молитва [зависит] от любви, любовь — от радости, радость — от кротости, кротость — от смирения, смирение — от служения, служение — от надежды, надежда — от веры, вера — от послушания, а послушание — от простоты.

VIII, 2. Равным образом, но по противоположности [различные] пороки связаны друг с другом: ненависть [зависит] от ярости, ярость — от гордыни, тщеславие — от неверия, неверие — от жестокосердия, жестокосердие — от нерадения, нерадение — от праздности, праздность — от пренебрежения, пренебрежение — от уныния, уныние — от нетерпения, нетерпение — от любви к наслаждениям. И [все] остальные виды зла зависят друг от друга так же, как в уделе блага добродетели связаны между собой.

VIII, 3. Существом же всякого благого усердия и вершиной [всех духовных] свершений является

терпеливое упорство в молитве, благодаря которому мы можем, через прошение у Бога, стяжать и остальные добродетели. Поскольку в молитве тех, которые удостоились [этих свершений], действие святости направлено лишь на одного Бога, то через такое духовное действие обретается некое таинственное общение с Господом в неизреченной любви, [свершающейся] во внутреннем расположении ума. Поэтому ежедневно принуждающий себя к терпеливой настойчивости в молитве увлекается пламенной любовью Бога к Божественной любви и к пламенному томлению [о Господе]⁸¹; свободно избрав [путь к] совершенству, он воспринимает и благодать Духа, даруемую ему Богом, как сказано: *Дал еси веселие в сердцах моих* (Пс. 4, 8). И Господь говорит: *Царствие Небесное внутри вас есть* (Лк. 17, 21).

VIII, 4. А разве иное что обозначает это Царствие, которое внутри [нас], как не небесное веселие Духа, осуществляющееся в достойных душах?⁸² Ибо святым предстоит вкусить в Царстве [Небесном] духовную радость и веселие в вечном Свете, но достойные и верные души, через деятельное общение с Духом, уже здесь удостаиваются получить задаток и начаток Его. Ведь [апостол] говорит: *утешающий нас во всякой скорби нашей, чтобы и мы могли утешать находящихся во всякой скорби тем утешением, которым Бог утешает нас самих* (2 Кор. 1, 4). Также говорится: *Сердце мое и плоть моя возрадоваются о Боже живом* (Пс. 83, 3) и: *яко от тука и масти да исполнится*

душа моя (Пс. 62, 6). Этими и подобными им словами указывается на осуществляющееся [здесь] веселие и утешение Духа. Все же последующие заповеди соотносятся [с молитвой] наподобие того, как соотносятся члены [тела] с головой, и предающие себя Богу должны, по возможности, исполнять их.

IX, 1. Итак, мы сказали о подлежащей [перед нами] цели благочестия, единой для всех, подкрепив сказанное многочисленными свидетельствами из Священного Писания. [Следует еще напомнить, что] души верующие и богобоязненные удостаиваются, через веру и многое усердие во всех добродетелях, полноты Духа, стяжая совершенное избавление от страстей, то есть достигают, через освящающее [действие] Духа, очищения сердца⁸³. Поэтому пусть каждый предает себя благу настолько, насколько простирается любовь его души к Богу.

IX, 2. Если кто желает непрестанно и терпеливо молиться, а также упражняться в посте, то должен он [внимать] словам [апостола] Павла: *Непрестанно молитесь* (1 Фес. 5, 17) и: *Будьте постоянны в молитве* (Кол. 4, 2; Рим. 12, 12). Следует также внимать речениям Господа: *тем более Бог защитит вопиющих к Нему день и ночь* (Лк. 18, 7)⁸⁴ и: *Сказал также им притчу о том, что должно всегда молиться и не унывать* (Лк. 18, 1). А относительно того, каким образом жаждущие [Бога] и верующие [в Него] удостаиваются облачения

в небесные доспехи, апостол говорит: *Всякою молитвою и прошением молитесь во всякое время духом, и старайтесь о сем самом со всяким постоянством и молением* (Еф. 6, 18). И если кто из братьев, подвигающихся верою, молитвою и покаянием, возжелает принять участие в борении любви за небесные блага⁸⁵, то он — достохвален и угоден людям и Богу.

IX, 3. Поэтому братству иноков следует с радостью позволять быть членом братства тому, кто с терпеливой настойчивостью подвизается в молитве, и [всячески] помогать ему, дабы иноки, вследствие своего единодушия с этим братом и благого содействия ему, имели награду от Бога. Только [брат этот], молящийся со всем трезвением, должен испытать совесть свою, иметь непрестанное попечение [о Боге] и [проводить жизнь в постоянном борении. Ему необходимо [ежедневно] противодействовать веществу многих и обильных помыслов зла, принуждая ум всегда устремляться в любовном влечении к Господу, а от Господа взамен получать ощущение благодати, чтобы таким образом плоды его терпения и постоянства ежедневно делались явными в назидание всем⁸⁶.

IX, 4. Ибо тот, кто уязвлен любовью и пылким стремлением к Богу, во время молитвы усиливается, подвизается и принуждает свое произволение к [духовному] труду, отдаваясь ему целиком, даже если до этого он никогда и не предавался такому труду. Он жаждет получить от Бога небесную любовь, а также истинную и духовную молитву,

по сказанному: *даяй молитву молящемуся* (1 Цар. 2, 9)⁸⁷. А остальные братья должны с радостью позволять ему [предаваться такому духовному труду], поощряя его и содействуя ему, как [верные] помощники. В духовном преуспевании брата они должны видеть пользу и для самих себя, а не руководствоваться сварливостью и завистью, не поступать под внушением зла, не мешать и не препятствовать его благому стремлению к Богу и не пресекать в [самом] начале подвиг доброго усердия брата. [Так следует поступать для того], чтобы Бог, видя [доброе] побуждение ко взаимной любви в душе [каждого из] них, даровал Свое святое воздаяние за прошения всех и уделил каждому полноту удостоверенности, видя правое и благое произволение их друг к другу.

IX, 5. Преимущественно же предстоятели братий должны осуществлять это со всем усердием и рассуждением, стараясь и самих себя, и братий настроить на подобный образ мыслей, дабы никому не ставились преграды в добровольно избранном подвиге борения.

IX, 6. Постоянно предающийся молитве совершает наиглавнейшее дело и должен принять на себя особый подвиг, [прилагая] многий труд и непрестанное усердие, потому что зло полагает много препятствий [на пути] постоянной молитвы, как то: сонливость, уныние, отяжеление тела, блуждание помыслов, смятение ума, нерадение, нетерпение, расслабленность и остальное. Затем [следуют] скорби и восстания самих лукавых духов,

сражающихся с душой и противоборствующих ей вплоть до крови, [когда она начинает] истинно и непрестанно взыскивать Бога, ибо они стремятся воспрепятствовать ей приблизиться к Нему⁸⁸.

IX, 7. Поэтому постоянно пребывающий в молитве должен мужаться со всем трезвением и усердием, телесно и душевно подвизаясь со всяким терпением. Как действительно несущий на себе крест, пусть он непрестанно пребывает во многом борении, труде, сокрушении и во mnogой скорби ради Царства [Небесного], не тщеславясь и не предаваясь блужданию порочных помыслов, смятению [греховных] сновидений, унынию и расслабленности. Ему непозволительно употребление неподобающих слов, вводящих в смущение [других]; не может он и мыслью своей представить что-либо подобное; нельзя ему, [словно не обладающему духовным] различием, удовлетворяться лишь телесным преклонением колен, тогда как ум пребывает в смятении и блуждании.

IX, 8. Ибо если кто не приготовит себя к самому строгому трезвению и не будет со всем вниманием постоянно исследовать [свой] ум, желанием [своим] всегда устремляясь к Господу, то зло тайно и многообразным образом может соблазнить и обмануть его, побудив чваниться перед остальными [братьями], которые еще не в силах пребывать в постоянной молитве. И через такие коварные уловки зла он утратит свое доброе делание, предав его лукавому бесу. Наоборот, поскольку он принял на себя самое важное дело — молитву,

постольку должен он стяжать и большие по сравнению с остальными [братиями] труды, заботы и подвиги, дабы не потерпеть никакого хищения от зла. Ведь тем, кто взялся за более великое и благое деяние, — им и лукавый противоборствует сильнее, желая перехитрить их⁸⁹.

IX, 9. Итак, должно нам ежедневно через постоянную молитву возвращать в себе плод любви, смиренномудрия, простоты, доброты и различения; являя свое духовное преуспеяние, подвизаться так, чтобы и те, которые, будучи еще младенцами [во Христе], не могут быть настойчивыми в молитве, но, видя благие плоды наши, стали бы испытывать желание посвятить себя, [со всей] охотой и усердием, тому же подвигу. Ибо если молитва наша не будет украшаться любовью, простотой и добротой, то не будет нам от нее никакой пользы, и она станет лишь видимостью молитвы⁹⁰.

IX, 10. Мы говорим это не только об одной молитве, но и о всяком [подвижническом] труде и усилии: идет ли речь о девстве или о молитве, о посте или бдении, о псалмопении или служении, а также о любом усилии и делании, совершаемом нами ради добродетели, — если не обречем в себе плодов любви, мира, радости, кротости, смирения, простоты, прямодушия, веры, долготерпения и независтливости, то напрасны и тщетны труды и усилия наши, так же, как напрасны они, если не одеваем мы этими плодами всех [братьев наших]. Ибо всякое делание и всякое усилие должны

совершаться ради этих плодов; если же мы не обретаем их в себе, то напрасно и тщетно любое дело наше⁹¹.

IX, 11. Ведь те, которые не имеют их, окажутся в День Судный подобными пяти неразумным девам (Мф. 25, 1–12), не запасшим в сосудах сердец [своих] духовного масла, то есть не стяжавших и не исполнивших здесь, с помощью [Святого] Духа, указанные добродетели. Поэтому они и названы неразумными и не допущены были в духовный Брачный Чертог Царства [Небесного]. И труд их девства не был засчитан, поскольку недоставало им добродетелей и лишены они были действительного вселения [Святого] Духа⁹².

IX, 12. Как при возделывании виноградной лозы⁹³ труды и заботы берутся на себя [земледельцем] ради вкушения плодов, а если они не обретаются, то всё утруждение оказывается напрасным и тщетным, так и мы, если через действие Духа не познаем в самих себе, во всей удостоверенности и духовном чувстве⁹⁴, плодов любви, мира, радости, смирения, долготерпения, веры и всех остальных [плодов Духа], перечисленных апостолом (Гал. 5, 22), то тщетными окажутся наши усилия и напрасен наш труд девства, молитвы, псалмопения, поста и бдения. Ибо труды и усилия эти должны предприниматься в надежде на [будущие] духовные плоды. Плодоношение же Духа есть духовное вкушение, сопровождаемое нетленным удовольствием; они осуществляются Духом [лишь] в сердцах верных и смиренных.

IX, 13. Ведь [все] труды, занятия и усилия естества [человеческого] должны оцениваться со многим рассуждением и разумением⁹⁵, и [подлинными] плодами [добродетелей] следует признавать лишь те плоды, которые благодаря вере и надежде возвращаются Святым Духом в [сердцах мужей] достойных. А если кто-нибудь, по недостатку ведения, сочтет [одно только] собственное делание и усилие за плоды Духа, то это означает, что стяжал он лишь суетное самомнение, [добровольно] отпав от великих духовных благ. Ибо понадеялся он, что преуспевание в добродетелях может быть достигнуто только им самим, без действия [Святого] Духа. Но тот, кто всецело посвящает себя Богу и прилагает, насколько это возможно для него, собственное усердие и труд, — тот воспринимает от Бога благодать, освобождается от страстей и удостоивается достижения горних высот [Духа] и чистой добродетели.

IX, 14. Подобно тому как живущий [мирской] жизнью и целиком отдавшийся греху с превеликим наслаждением удовлетворяет неестественные страсти бесчестия⁹⁶ — распутство, блуд, пьянство, любостяжание, зависть, коварство, необузданность, вражду, ненависть и сребролюбие, с удовольствием и славью осуществляя и прочие злые деяния, словно естественные, так и совершенный христианин все добродетели и все превосходящие нашу природу совершенные плоды Духа, то есть истинную и непреложную любовь, долготерпение, благость, кротость, терпение, веру,

смиренномудрие и прочие дела добродетели, исполняет с великим удовольствием и духовным наслаждением, как естественные; он творит их легко и без усилий, не заботясь уже о порочных страстях и не воюя с ними. Уже совершенно искупленный Господом и сподобившийся стать чистым жилищем Его, он побуждается к осуществлению добродетелей Божией силой, преисполненный радованием и веселием от поклоняемого Святого Духа и стяжав совершенный мир Христов, владычествующий в [его] сердце (Кол. 3, 15). Он есть тот, кто истинно прилепился к Господу и стал одним духом с Ним (1 Кор. 6, 17). Ибо благодаря действию Духа и святости [собственных] добродетелей он может подавить в себе грязные страсти и действия порока.

IX, 15. Такой [совершенный христианин], вследствие действительного вселения в него Святого Духа, не только со многим удовольствием и без усилий совершает делание добродетелей, но легко и свободно приемлет на себя самое трудное — страдания Христовы⁹⁷; укрепляемый Духом, он с великим желанием молится о том, чтобы ему пострадать вместе со Христом⁹⁸. И подобно тому как люди, живущие жизнью по плоти, с великим наслаждением и радостью жаждут быть почитаемыми, прославляемыми и обожаемыми, стремятся обогащаться, роскошествовать, начальствовать и иметь прочие удовольствия жизни сей, так и сподобившиеся достигнуть высшей меры христианства с духовным наслаждением, удовольствием

и радостью, в блаженном уповании Воскресения без усилий приемлют на себя, считая это вожделенным, наготу, голод и терпения всякого злострадания ради Господа; они готовы подвергаться ненависти, бесчестию и поношению, стать как бы отребьем для мира сего (ср. 1 Кор. 4, 11–13), быть распинаемыми и подвергаться всяким наказаниям.

IX, 16. Ведь славу, богатство, роскошь, сокровище и гордость христиан составляют страсти Христовы, согласно апостольскому изречению: *И не сим только, но хвалимся и скорбями* (Рим. 5, 3), а также согласно изречению [Самого] Господа: *Блаженны вы, когда будут поносить вас и гнать люди и всячески неправедно злословить за Меня. Радуйтесь и веселитесь, ибо велика ваша награда на небесах* (Мф. 5, 11–12). И блаженный Павел, испытывая великое наслаждение в страданиях за Христа, восклицает: *Я гораздо охотнее буду хвалиться своими немощами, чтобы обитала во мне сила Христова. Посему я благодушествую в немощах, в обидах, в нуждах... в притеснениях... под ударами, в темницах... ибо, когда я немощен, тогда силен. И еще: как служители Божии, в великом терпении* (2 Кор. 12, 9–10; 6, 5, 4)⁹⁹.

IX, 17. Ведь полнейшее вселение в них Святого Духа и нетленное и действенное утешение [Его] подготавливают их, благодаря бессмертной надежде на будущее Воскресение, к тому, чтобы с самой сладостной удостоверенностью и великим удовольствием принимать страдания Христовы. Поэтому и приятие этих страданий [становится для

них] легким и удобным. А не сподобившиеся еще этого и не удостоившиеся пока действия Духа пусть с усердием и желанием, в уповании и вере, непрестанно размышляют о заповедях и страданиях Господа; принуждая себя, пусть они упражняются, насколько это возможно, в [духовном] труде, надеясь, что с помощью Духа [когда-нибудь и они] добьются совершенства в преуспевании. И это необходимо для того, чтобы мы в труде упования, в размышлении ума и с желанием восприняли действующий в силе Дух, с радостью подъяли делание евангельских заповедей и терпение страданий Христовых. Удостоившись таким образом, через действенное вселение в нас Духа и общение с Ним, стать совершенными христианами, мы сподобимся также и того, чтобы быть наследниками вечной жизни¹⁰⁰.

IX, 18. Поэтому именно так подвизайтесь, так закаляйтесь и так все вместе готовьте себя ко всякому благу делу. Особенно понуждайте себя постоянно пребывать в молитвах, имея перед собой цель [достижения] столь великих благ, чтобы послужить вам [примером], назидаящим и вас самих, и ближних. [Избегайте того, чтобы], по нерадению или неосторожности, не нанести вам вред и самим себе, и ближним.

X, 1. А немогущие еще, по [своему] младенчеству, посвятить себя вполне делу молитвы, с верою, благоговением и страхом Божиим приготавливайте себя на служение, послушание или любое дело, приносящее отдохновение братиям,

исполняя и осуществляя его как заповедь Божию и как духовное дело. Не ожидайте от людей почести или благодарности, поскольку не от них получаете награду, но трезвенно посвящайте себя целиком [этим служениям], как делам Божиим; служите с радостью, как рабы Христовы, никогда не позволяя злобе, через человекоугодничество, ропот, высокомерие, надменность, нерадение или презрение, осквернять благое дело ваше и ядом ее коварства отравлять и осквернять его. Благодарением, страхом [Божиим] и любовью к Богу освящайте свой образ жизни, и он станет благоугодным Богу¹⁰¹.

Х, 2. Ибо Господь снизошел к роду человеческому с великим человеколюбием и беспредельной благодатью¹⁰², а поэтому Он не попускает никому оставаться праздным в отношении к добродетели или к [любому] благому делу, но каждому дарует труд по силе собственного произволения человека, великодушно призывая всех каждый день к [осуществлению] все больших заповедей и добродетелей.

Х, 3. Ибо [Господь] говорит: *кто напоит... только чашею холодной воды, во имя ученика, истинно говорю вам, не потеряет награды своей* (Мф. 10, 42)¹⁰³. Вот сколь легкой сделал Господь заповедь [Свою], дабы никто, даже имеющий немощное и расслабленное произволение, не был лишен участия в благе. И еще Он говорит: *так как вы сделали это одному из сих... то сделали Мне* (Мф. 25, 40); только бы сделанное было совершено ради Бога,

а не ради славы человеческой. И присовокупляет: *во имя ученика*, то есть чтобы благо творилось по страху [Божиему] и с любовью Христовой.

Х, 4. Ведь делающих что-либо напоказ, ради славы и похвалы человеческой, Господь порицает и осуждает, изрекая: *все же дела свои делают с тем, чтобы видели их люди* (Мф. 23, 5); а затем присовокупляет с клятвой: *Истинно говорю вам: они уже получают награду свою* (Мф. 6, 2). Поэтому ученикам Своим Он заповедует: *Смотрите, не творите милостыни вашей, поста вашего и молитвы вашей пред людьми... иначе не будет вам награды от Отца вашего Небесного* (Мф. 6, 1–5)¹⁰⁴. Славу, честь и похвалы, исходящие от людей, [Господь] увещает отвергать и вообще не допускать к уму, но, как сказано выше, принимать истинную славу и похвалу от одного только Бога. Ведь Господь учит о том, чтобы любое благо, совершенное нами, не делалось известным людям. [Впрочем, возникает вопрос]: как это возможно, когда Он Сам советует, чтобы подобно свету сияли пред людьми ваши благие дела, совершенные во славу Божию, и говорит: *Так да светит свет ваш пред людьми, чтобы они видели ваши добрые дела и прославляли Отца вашего Небесного* (Мф. 5, 16)?¹⁰⁵

Х, 5. И апостолы, законополагая Духом [Святым], установили так, чтобы ничем не беспокоить обращенных из язычников, повелев [им] воздерживаться от того, от чего воздерживаться [наиболее] необходимо: от блуда, идоложертвенного, удушения и крови (Деян. 15, 19, 29), умолчав,

по великой и безмерной доброте своей и сострадательности, об обилии заповедей. Облегчая [иго] их духовного младенчества, апостолы желали, чтобы они сначала только пришли к вере, оставив идолослужение; лишь потом, понемногу внимая Слову Истины, [обращенные из язычников] могли удостоиться назидания относительно более важных заповедей, [возжелав] устремиться к духовному возрастанию.

Х, 6. А если кто-нибудь и в молитве вял, и в служении или каком-либо другом деле, осуществляемом ради покоя братий, проявляет изнеженность, нерадивость и небрежность, не стараясь, как то подобает истинному мужу, усердно исполнять порученное ему дело, то [пусть он услышит] апостола, называющего такого человека праздным. [Указывая на то, что подобный лентяй] не работает, а лишь попусту тратит время, [апостол] не признает его достойным и хлеба, говоря: кто празден, *тот не ешь* (2 Фес. 3, 10). В другом месте говорится: *Праздных и Бог ненавидит; праздный не может быть верным*¹⁰⁶. И в Книге Премудрости сказано: *мнозей бо злобе научила праздность* (Сир. 33, 28)¹⁰⁷. Каждый обязан в любом деле, совершаемом ради Господа, плодоносить, быть усердным, хотя бы даже в одном [служении], чтобы не лишиться вечной жизни, оказавшись бесплодным.

ХІ, 1. Итак, хотя перед всеми братьями, ведущими один и тот же образ жизни, стоит единая цель, о которой речь шла выше, каждый пусть

подвизается по мере своих сил и верует непреложному Богу, чтобы, при всем его благом усердии и [непрестанном] упражнении в добродетели, достичь ему совершенной меры христианского усыновления¹⁰⁸. Простота, искренность, взаимная любовь, радость и смирение во всем пусть всегда будут среди вас как незыблемые основания братства. Иначе, если будете превозноситься и надмеваться друг перед другом или роптать друг на друга, труд ваш станет тщетным. [Ведь только тогда, когда] мы преисполняемся смиренномудрия, считая ближних превосходящими нас и нашими господами, мы становимся подражателями Христа, обнищавшего ради нас¹⁰⁹.

XI, 2. Непрестанно же пребывающий в молитвах пусть не превозносится и не надмевается над еще не способными к этому, дабы дело его могло преуспевать перед Богом и людьми. А отдающий себя служению или послушанию [братиям] пусть не ропщет и не клеветает, поддавшись злобе, на посвящающего все свое время молитвам и постам, чтобы стяжать ему благодать перед Богом и чтобы дело его было благоугодно [Богу]. Будучи членами друг друга, мы должны и успокаивать друг друга, не делая ничего *по любопрению или по тщеславию* (Флп. 2, 3), как то заповедал апостол.

XI, 3. Как члены тела, управляемые одной душой, без зависти служат друг другу, глаз не может сказать руке: «Ты мне не надобна» и голова не может изречь ногам: «вы мне не нужны», а, напротив, о членах тела, которые кажутся слабейшими,

о тех мы *более прилагаем попечения* и их больше лелеем (1 Кор. 12, 21–23)¹¹⁰, так и мы, будучи членами друг друга, как говорилось, должны поступать подобным же образом. Являясь членами друг друга, управляемые единым Духом и питаемые единым живым Словом Истины, мы должны для обретения общего покоя приводиться в созвучие любовью, простотой, добротой и радостью. Ведь для этого мы и созданы, по словам: *Ибо мы — Его творение, созданы во Христе Иисусе на добрые дела, которые Бог предназначил нам исполнять* (Еф. 2, 10).

ХІ, 4. И [если мы поступаем] таким образом, то Бог радуется добровольному произволению каждого, приемля дело, совершаемое только ради Его одного. Ибо когда соблюдается простота душевного расположения друг к другу, тогда избыток [духовных даров] у настойчиво подвизающихся в молитвах восполняет недостаток их у служащих [и работающих] для успокоения [братий]; и наоборот, избыток [этих даров] у служащих и труждающихся восполняет недостаток их у посвящающих себя [целиком] молитвам. Таким образом и возникает, по словам [апостола], равенство, как написано: *Кто собрал много, не имел лишнего; а кто мало, не имел недостатка* (2 Кор. 8, 14–15; Исх. 16, 18)¹¹¹. Только бы среди братий незыблемо жились простота, любовь, смирение и непритязательность и каждый бы, по мере своих сил, шел с радостью по [избранному] поприщу добра, подвизаясь в добром борении, чтобы, шествуя прямым

путем благочестия, каждый ежедневно, по мерей своей веры, любви и труда, достигал преуспевания и удостоился бы Царства [Небесного].

ХІ, 5. Такова подлинно ангельская жизнь на земле¹¹². Ее и обозначают слова: *да будет воля Твоя, яко на небеси, и на земли* (Мф. 6, 10). [Живя так], мы не превозносимся друг перед другом, но с непритязательностью, независтливостью, простотой, любовью, миром и радостью соединяемся друг с другом, считая преуспевание ближнего своим собственным прибытком, а его немощь, слабость и скорбь — собственным ущербом. Ибо сказано: *Не о себе только каждый заботься, но каждый и о ближнем* (Флп. 2, 4). И таким образом, сострадая друг другу и неся бремя друг друга, особенно сильные — бремя слабых, а крепкие — бремя немощных, мы сможем исполнять закон Христов, по увещанию [апостола] Павла (Гал. 6, 2).

ХІ, 6. Живя вместе таким образом¹¹³, мы действительно сможем *наступать на змей и скорпионов и на всю силу вражью* (Лк. 10, 19), благодаря единомыслию и благодати Христовой разбивая главы духовных змиев, наступая на аспида и василиска и попирая льва и змия (Пс. 90, 13)¹¹⁴.

ХІ, 7. Ибо когда братия, как было сказано выше, пребывают друг с другом в любви, простоте и чистоте, тогда достигший высоких ступеней духовного преуспевания и предающийся постоянно молитве достигает еще большего преуспевания и [духовного] возрастания благодаря содействию и согласию братий. Равным образом и стоящий

на более низких ступенях, с любовью поощряемый более совершенными, ежедневно преуспевает, утруждаясь с радостью, и продвигается к большему [совершенству]. А если вы не так расположены друг к другу, но между вами пробуждаются ропот, упреки, клевета и превозношение друг перед другом, то и те, которые кажутся посвящающими себя молитвам и постам, не могут, вследствие несогласия и вредности своих товарищей, а также по причине собственного превозношения, стать лучше; а те, которые служат телесному покою [братий], не могут обрести благодать в своем служении вследствие ропота на подвизающихся [в молитве] и ненависти между братьями. Когда же в Теле [Церкви наблюдается] раскол, то невозможно нам получить духовного назидания, и воля Божия не может совершиться в нас¹¹⁵.

XI, 8. Апостол, сводя раздаяние многих духовных дарований в единое и созвучное целое, подобное единству членов одного [тела], говорит: *И как, по данной нам благодати, имеем различные дарования, то, имеешь ли пророчество, пророчествуй по мере веры; имеешь ли служение, пребывай в служении; учитель ли, — в учении; увещатель ли, увещай; раздаватель ли, раздавай в простоте; начальник ли, начальствуй с усердием; благодотворитель ли, благодотвори с радушием. Любовь да будет непритворна* (Рим. 12, 6–9) и далее. Также: *у каждого из вас есть псалом... есть откровение, есть ведение, есть пророчество: все сие да будет к назиданию* (1 Кор. 14, 26); то есть каждый пусть

взаимно получает от дарований другого через единомыслие и согласие друг с другом. Так и вы, братья, в монастырях предавшие себя Господу и друг другу, сильные телом или разумением, *носите бремена* (Гал. 6, 2) немощных при помощи блаженного упования на Христа. И то благо, которое каждый имеет в природе своей, — силу, разумение, мужество и какое-либо [доброе] намерение или усердие — должен он целиком отдавать другому. Если мы сподобились, по благодати Христовой, духовных дарований, то станем общниками друг другу во всех благах для назидания и пользы как самих себя, так и своих ближних и [вообще] всех людей. Исполняя таким образом *закон Христов* (Гал. 6, 2)¹¹⁶, мы станем достойными вечной жизни.

XI, 9. А о том, что дело молитвы и слóва¹¹⁷, совершаемое надлежащим образом, предпочтительнее всякой добродетели и всякой заповеди, свидетельствует Сам Господь. Ибо когда Он пришел в дом Марфы и Марии и Марфа занялась служением, а Мария, сидя у ног Господа, питала душу спасительным учением, тогда Марфа, упрекая сестру за то, что она не помогает ей, сказала Господу: «Господи! Скажи сестре, чтобы она пришла помочь мне, потому что она одну меня оставила». А Господь, сочтя [внимание Марии] первым и главнейшим, ответил: *Марфа! Марфа! ты заботишься и суетишься о многом, а одно только нужно; Мария же избрала благую часть* (Лк. 10, 38–42)¹¹⁸. Сказав так, Господь указал на дело наипервейшее, которое лучше дела добродетелей¹¹⁹.

XI, 10. Однако и дело служения Он не считал ничтожным. Ибо если бы Он считал его таковым, то почему принял на Себя служение Марфы и Сам совершил ее дело, умыв ноги ученикам? И, увещевая их, научал: *Итак, если Я, Господь и Учитель, умыл ноги вам, то и вы должны... делать то, что Я сделал вам* (Ин. 13, 14–15)¹²⁰. Также [Он говорил]: *и кто хочет быть первым между вами, да будет служителем и рабом всем. Ибо и Сын Человеческий не для того пришел, чтобы Ему служили, но чтобы послужить и отдать душу Свою для искупления многих* (Мк. 10, 43–45). И еще: *так как вы сделали это одному из сих... то сделали Мне* (Мф. 25, 40). Однако апостолы, как повествуется в «Деяниях», занятые делом телесного служения при трапезах, сочли лучшим для себя дело молитвы и слова. Ведь они сказали: *неправедно нам, оставив слово Божие, пеицись о столах. Но, избрав мужей, исполненных Святаго Духа... поставим их на эту службу. А мы постоянно пребудем в молитве и служении слова* (Деян. 6, 2–4)¹²¹.

XI, 11. Видишь, как первое предпочитается второму, хотя и то и другое суть побеги одного благого корня. Поэтому пусть молитва привлекает ваше усердие, ценится выше прочих заповедей и предпочитается им. Только бы все делалось по любви к Богу и определялось бы целью достичь, с помощью благодати [Божией], бесстрастной чистоты. Не [будем делать этого] по телесной привычке, как придется и безразлично; не внешними только выражениями молитвы, псалмопения или

служения, совершаемыми не ради одного Бога, и не другими внешними достижениями будем осуществлять Саму Истину, которая есть любовь к Богу, взыскуемая Им во внутреннем человеке и приводимая в действие [Святым] Духом, чтобы нам, по неведению, не скрыть эту Истину от самих себя, уповая на одни только телесные оправдания. Наоборот, пусть [у нас] над всеми заповедями господствует цель любви к Богу от искренней совести и чистого расположения [души]. Ибо когда эта цель всегда указывает нам путь, когда она подготавливается и осуществляется в нас Духом [Святым, действующим] при помощи нашего великого желания, тогда [внутренняя] молитва свершается в полном соответствии с [внешним] коленопреклонением, служение исполняется богоугодно и делание всех заповедей может осуществляться нами, через содействие Духа, чисто и непорочно¹²².

ХII, 1. Ведь цель и упование христиан заключается в том, чтобы стать сынами Света, удостоиться быть чадами и наследниками Божиими, оказаться сонаследниками Христа, стать сынами Небесного Брачного Чертога и именоваться, по благодати Божией, братьями Христовыми, согласно неизреченным обетованиям богодухновенных и святых Писаний (Евр. 2, 11–12). А достичь этого можно не какими-либо иными [духовными] свершениями и не иным образом жития, но лишь теми, о которых говорили мы, приведя многочисленные свидетельства Писания.

ХII, 2. Поэтому, узнав из этих свидетельств о высшей и совершенной цели благочестивого жития, с любовью, надеждой и рвением во всякой добродетели веруя неложному Богу, что Он удостоит нас, по благоволению и благодати Своей, тех обетований, которые превышают нашу природу и силу, а также ежедневно возрастая в Господе и являя всем наше преуспеяние по Господу, мы, возможно, получим Духа усыновления, целиком и полностью уповая [на Бога] в несомненности веры нашей. [Лишь] через Него мы можем избавиться от страстей бесчестия, явных или тайных; от осуществляемых на деле грехов и исполняемых [злых] помыслов; [лишь благодаря Ему] мы можем удостоиться стяжания чистого сердца, согласно одному из блаженств Господних (Мф. 5, 8). И добровольно принимая на себя [труд] борения так, как об этом было сказано, сподобившись стать, благодаря сопребыванию и смешению со Святым Духом¹²³, чадами Божиими, сынами Царства и братьями Христовыми, мы, обрета упокоение, будем соцарствовать с Ним на бесконечные века.

ХIII, 1. Однако некоторые, побуждаемые неведением, обвиняют нас, руководствующихся обозначенной выше целью, в том, что произносим мы *надутое пустословие* (2 Пет. 2, 18), уповая на невозможное и превышающее человеческие силы. Мы же, ставя такую цель, опирались на Богодухновенные Писания и, говоря о возникающей в верующих чистоте, не осмеливались изрекать

что-либо бездоказательно. По их же словам, человеку невозможно стать таким, каким увещевают его быть Писания, идет ли речь о совершенной чистоте и избавлении от страстей или о причастии Святому Духу и наполнении Им¹²⁴. Тогда, если следовать [мнению возражающих нам], Господь только для устрашения людей изрекал: *Если праведность ваша не превзойдет праведности книжников и фарисеев, то вы не войдете в Царство Небесное* (Мф. 5, 20)¹²⁵. И еще: сказано древним: *не прелюбодействуй* (Исх. 20, 14). *А Я говорю вам, что всякий, кто смотрит на женщину с вожделением, уже прелюбодействовал с нею в сердце своем* (Мф. 5, 27–28); *кто ударит тебя в правую щеку твою, обрати к нему и другую* (Мф. 5, 39); *любите врагов ваших* (Мф. 5, 44); *благотворите ненавидящим вас* (Лк. 6, 27) *и молитесь за обижающих вас* (Лк. 6, 28), также всё остальное, что изрек Господь в Священных Писаниях. По словам же [возражающих нам], в Царство Небесное войдет не [только] тот, кто станет таковым и исполнит эти заповеди, [но войти в это Царство способны и другие,] поскольку достичь названных мер [совершенства] невозможно для человеческой природы. Поэтому необходимо в немногих словах представить свидетельства о них владыке¹²⁶, чтобы показать, какой вред и ущерб наносят те, которые убеждают себя не верить Божественным Писаниям, суетно удовлетворяясь предвзятым мнением собственного ума. Следует также показать, каких [мер] преуспевания достигают и какую [духовную] пользу

получают те, которые верят научениям Духа, а поэтому обретают [полноту] удостоверенности. Ибо всякое изречение, всякое слово и всякая заповедь, сказанные неложным и Святым Духом истинно и в совершенстве предавшим себя Богу и обретшим через веру причастие Святого Духа, могут привести к преуспеянию и [духовному] свершению, если воспринимается благодать благодаря непрестанному борению произволения.

ХIII, 2. Ведь те, которые тщательно исследуют христианство¹²⁷, прежде всего стараются познать совершенную волю Божию; для исполнения заповедей Господних они, с верою и упованием на [блаженную] цель, прилагают [много] усердия, трудов и усилий, подвизаясь великим борением; они надеются достичь и обрести [вожделенное] упокоение; в вере и благодати Христовой стремятся они [развить свою] склонность к добродетели, побуждаемые к совершенству словами Господа и апостолов. Таковые [подвижники] приносят [духовный] плод и стяжают [духовную] прибыль тремя вещами, получая назидание и пользу [душевную] тремя способами.

ХIII, 3. Во-первых, они, как верные рабы, считают слова Господа и апостолов за подлинные [глаголы] Божии. Во-вторых, они, устремляя взор свой к цели христианства и сознавая высоту своего призвания, усиливаются быть мужественными и благородными; твердо, постоянно и непрестанно они трудятся, состязаются и борются, устремляясь к блаженному упованию любви и совершенства;

не позволяют они себе расслабляться, зная о том, что цель их возвышенна. В-третьих, они, имея пред очами цель совершенства и веруя в истинность глаголов Господних, надеются на то, что искренне посвящающий себя служению Богу может достигнуть [великой] степени бесстрастия и свободы. Ибо к такому блаженству звания [христианского] призывает Господь следующих по стопам Его, говоря: *будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный* (Мф. 5, 48); этими словами Он научает относительно того, что мы должны стать [обителю] совершенной чистоты¹²⁸. Этой чистотой обладала душа, сотворенная вначале по образу и подобию [Божьему] (Быт. 1, 26), и она же созидается [ныне] в верующей душе действием [Святого] Духа, согласно сказанному: *Сердце чисто созижди во мне, Боже, и дух прав обнови во утробе моей* (Пс. 50, 12)¹²⁹. И Господь, показывая восстановление¹³⁰ тех, которые поспешают к совершенным степеням [христианской жизни], и, молясь о них, сказал: *Отче! Освяти их во имя Твое* (Ин. 17, 11, 17); еще Он изрек: *хочу, чтобы там, где Я, и они были со Мною, да видят славу Мою* (Ин. 17, 24). Также апостол говорит: *Чтобы представить всякого человека совершенным во Христе* (Кол. 1, 28) и: *доколе все придем в единство веры и познания Сына Божия, в мужа совершенного, в меру полного возраста Христова* (Еф. 4, 13).

XIII, 4. Поэтому они, подвизаясь всячески, непрестанно состязаясь на ристалище благих нравов и всегда утруждаясь в добродетелях, совсем

не считают себя преуспевшими в чем-либо [великом], поскольку не достигли еще достославной меры. Наоборот, они, будучи подвижниками испытанными и уважаемыми, [искренне] признают себя неиспытанными, несчастными и покинутыми [Богом, ведая] о преизобильном призвании духовного богатства. Смиряться таким образом, они [стремятся] избегать всякого зла, превозношения, вялости и праздности; со многим усердием, непоколебимостью в борениях и желаниим поспешают они к великой мере праведности, даже если не могут еще достичь совершенства, поскольку [неизмеримо духовное] богатство, [завещанное им]¹³¹.

XIII, 5. Как уже было сказано, имеющие такой образ мыслей получают [духовное] назидание и пользу тремя способами. Те же, которые считают христианство чем-то малым и случайным, которые не исследуют высшей духовной цели [его и не взыскиют], *что есть воля Божия, благая, угодная и совершенная* (Рим. 12, 2), которые не ищут строгого руководства, [чтобы осуществить] заповеди превосходнейшие, но безразлично, как придется и небрежно приступают к глаголам Господним, — такие обретают удостоверенность [лишь] в суетном и предвзятом мнении собственного разумения. Они полагают, что евангельские заповеди были даны просто ради страха человеческого, а поэтому Слово Господне исполняют не ради Самой Истины, хотя [и им] было сказано: *Небо и земля прейдут, но слова Мои не прейдут* (Мк. 13, 31).

ХІІІ, 6. Поддавшиеся внушению подобного образа мыслей и убежденные [собственным] разумением так понимать незыблемые, непоколебимые и истинные глаголы Самого Учителя наносят великий вред и ущерб [своей] душе также тремя вещами и тремя способами. Во-первых, не веря Богодухновенным Писаниям, они представляют Бога лживым, а не правдивым. Во-вторых, не имея перед собой великой и совершенной цели христианства, которой бы они [целиком] посвятили себя, они не могут [достойно переносить] труд, борение, усилие, голод и жажду ради правды, а поэтому, вследствие своего небрежения и суетной удостоверенности¹³², обретают расслабленность и беспечность¹³³. В-третьих, думая, будто немногими добродетелями прочно утвердились [в добродетели], они не устремляют взора своего к той совершенной мере христианства, которую пока еще не достигнутой считают отдающие себя этой цели и взирающие на нее. Поэтому, [возлагая надежды] лишь на внешнее поведение и внешнюю сторону нравов, не могут они стяжать смирение, нищету [духовную] и сокрушение сердечное, пребывая в удовлетворении от немногих [духовных] свершений.

ХІІІ, 7. Таким образом, забывая о блаженном уповании, о призвании к совершенству в Господе, о духовном возрасте полноты Христовой и о совершенном очищении от страстей, они оправдывают себя немногими добродетелями, считают себя уже постигшими [горную мудрость] и пребывают

в самомнении собственной значимости. Поэтому они не обретают ежедневного преуспеяния и духовного возрастания, ибо не подвизаются в труде, борении, скорбях и сокрушении сердечном. Ибо те, которые не приемлют трудов, борений и скорбей ради Царства Небесного, не жаждут и не алчут правды (Мф. 5, 6), не могут достичь и [полноты] совершенства, даже если и добьются некоторой меры [духовного] преуспеяния и возрастания.

ХІІІ, 8. Можно привести такой пример. Некий хозяин поручил своим работникам или рабам ежедневно убирать урожай с трех плектров земли¹³⁴. Один работник, получив повеление хозяина, целиком посвятил себя исполнению его, стараясь и трудясь изо всех сил; имея [сугубое] попечение, он усердствовал, стремясь один обработать эти три плектра. Другой, полагая, что не по силам ему исполнить порученное, поддался расслабленности, а поэтому [работал спустя рукава]: иногда [немного] жал, а [больше] предавался бездействию и отдыхал, не прилагая такого усердия, как первый. И хотя он [действительно] не мог, по причине чрезмерности задания, исполнить порученное ему, но он не ставил перед собой и той цели, к которой стремился первый работник. Поэтому он и не прилагал старания и усердия, чтобы сделать как можно больше из всего того, что было повелено ему, ибо это требовало многого и непрестанного усилия, рвения и попечения, не позволяя пребывать в расслабленности. Подобным же образом и те, которые устремляют взор свой

к совершенной цели небесного призвания, веруют Богодухновенным Писаниям и подвизаются, насколько возможно им, в благе, делаются лучше во всем — в ведении, вере и делах — тех, которые не верят в [возможность] достижения этой цели совершенного призвания, свободы и бесстрастия, то есть тех, которые не посвящают себя [целиком ей], а поэтому пребывают в удовлетворенности собственной воле и превозносятся [своим мнимым] преуспеянием.

ХІІІ, 9. Ведь они не устремляют взор свой к высшей цели блаженного призвания, указанной евангельским глаголами; не осознают ничтожество свое и не имеют сердца сокрушенного (Пс. 50, 19); не алчут и не жаждут правды (Мф. 5, 6); не способны из всех сил подвизаться на ристалище [добродетелей]; не готовы прилагать труд и усердие; с самого начала не доверяют священным повелениям святых заповедей и евангельских глаголов. [Поэтому они и не могут] стать достойными небесных благ, верой и добрым рвением стяжав духовное преуспеяние.

ХІІІ, 10. К сказанному следует добавить еще следующее: если мы, уповая [лишь] на собственную силу, доверяя [только] собственной крепости и разумению и полагаясь на собственные оправдания, провозглашаем, что можем уничтожить и искоренить действие страстей (дело невозможное для человеческой природы!), то каждый имеет право упрекнуть нас в *надутости слов* (2 Пет. 2, 18) и обещании совершить превышающее

[силы] человеческого естества. [Совсем иначе обстоит дело], если мы, повинувшись Слову Божию, доверяя разуму Священных Писаний и уповая на силу Божию, исповедуем истинность того, что невозможное человеку обетованному *Богу всё возможно* (Мф. 19, 26)¹³⁵. Ибо и в «Деяниях» сказано: *Неужели вы невероятным почитаете, что Бог воскрешает мертвых?* (Деян. 26, 8). Ведь если [Бог] воскрешает мертвых, то Он может, [естественно,] искоренить страсти у ревностно подвижающихся во всех добродетелях, чисто и от всей души верующих [в Него]¹³⁶, поскольку нет ничего невозможного для Бога.

ХIII, 11. Любое слово, возведенное Духом в Священных Писаниях, не может противоречить сказанному Господом: *Небо и земля прейдут, но слова Мои не прейдут* (Мк. 13, 31); и еще: слово Господне *пребывает во веки* (1 Пет. 1, 25; Ис. 40, 6–8). В человеческих силах отсечь, усердно подвизаясь и борясь, нечистые страсти, обитающие вместе с душой и телом, сделав их бездейственными. Но полностью искоренить плевелы страстей, посеянные врагом в человеческую природу, [даже и] для истинно верующих возможно лишь при помощи силы Божией¹³⁷. *Вот*, — говорит [Иоанн Креститель], — *Агнец Божий, Который берет на Себя грех мира* (Ин. 1, 29); и еще говорится: *если пребудете в слове Моем, то вы истинно Мои ученики. И познаете истину, и истина сделает вас свободными* (Ин. 8, 31–32). Также: *Бог... сокрушит сатану под ногами вашими вскоре* (Рим. 16, 20)¹³⁸.

Этими и подобными речениями Духа возвещается полное искупление от страстей для тех, которые, через веру и борение, целиком посвятили себя Богу.

ХIII, 12. [Следует напомнить], что полагающих, будто человекам невозможно достичь такого [полного] исправления и стать новой тварью чистого сердца, апостол в «Послании к Евреям» ясно уподобляет тем, которые за свое неверие не удостоились войти в землю обетованную и кости которых пали в пустыне (Евр. 3, 17–19). И то, что там называется «землей обетованной» и истреблением семи народов, здесь в сокровенной форме [обозначает] искупление от страстей и любовь от чистого сердца, благой совести и нелицемерной веры; на них, как на цель всякой заповеди, и указывает апостол¹³⁹. Это и есть истинная земля обетованная, ради которой всё прообразовательно было явлено Моисеем там¹⁴⁰.

ХIII, 13. И если мы, вследствие нашей лени и нашего нерадения, не в силах достичь высочайших мер христианства, то, по крайней мере, нам следует, как рабам благоразумным, исповедывать и возвещать неизмеримую доброту Божию к людям, ставшую явной через глаголы Духа, и считать истинными, незыблемыми и верными обетования, дарованные тем, кто целиком посвящает себя Богу. И это для того, чтобы мы, не способные достичь, по лености произволения своего и по немощи своей, великих и совершенных мер христианства, могли бы все же, благодаря некой

милости Божией и [собственной] вере, обрести правый образ мыслей и не стать супротивниками научений Духа, а также чтобы не оказаться вне жизни вечной, явив себя неверующими.

XIII, 14. Блаженный Павел, поддерживая и укрепляя своих учеников, дабы никто из них не оказался в подобном порочном круге мыслей, говорит: *Смотрите, братия, чтобы не было в ком из вас сердца лукавого и неверного, дабы вам не отступить от Бога живаго* (Евр. 3, 12). Под «отступлением» же [от Бога] он подразумевает не отказ от имени Господа, но неверие обетованиям Его. Поэтому, аллегорически толкуя прообразы иудеев в их соотносительности с христианской Истиной¹⁴¹, он присовокупляет: *Ибо некоторые из слышавших возроптали; но не все вышедшие из Египта с Моисеем. На кого же негодовал Он сорок лет? Не на согрешивших ли, которых кости пали в пустыне? Против кого же клялся, что не войдут в покой Его, как не против непокорных? Итак видим, что они не могли войти за неверие* (Евр. 3, 16–19). И еще добавляет: *смотрите, чтобы, когда еще остается обетование войти в покой Его, не оказался кто из вас опоздавшим. Ибо и нам оно возвещено, как и тем; но не принесло им пользы слово слышанное, не растворенное верою слышавших. А входим в покой мы уверовавшие* (Евр. 4, 1–3).

XIII, 15. Покой же истинный христиан есть искупление от греховных страстей, а также полное и явное вселение Святого Духа в чистое сердце. Поэтому [апостол] говорит также: *Постараемся*

войти в покой оный, то есть [он подразумевает, что] подвизающиеся во всех добродетелях и заповедях и верующие в освящение Духа могут удостоиться этого [покоя], *чтобы кто по тому же примеру не впал в непокорность* (Евр. 4, 11)¹⁴². Поэтому, побуждая и возжигая произволение их к вере, он изрекает: *да приступаем с дерзновением к престолу благодати, чтобы получить милость и обрести благодать для благовременной помощи* (Евр. 4, 16); и еще: *да приступаем с искренним сердцем, с полною верою, кроплением очистив сердца от порочной совести* (Евр. 10, 22); также: *кольми паче Кровь Христа... очистит совесть нашу от мертвых дел, для служения Богу живому и истинному* (Евр. 9, 14). Прочитав прочие свидетельства Священных Писаний, вы найдете, что многие из них также сказаны относительно этой [высокой] цели [христианства].

XIII, 16. Итак, всё [сказанное выше] достаточно показывает благоразумно верующим в глаголы Духа, что [человек], искренне приходящий к Богу, от всего сердца доверяющий обетованиям Его, из всех сил подвизающийся в заповедях Его и ежедневно обновляющий ум свой, должен ощущать в себе благодать духовного преуспевания¹⁴³. И это для того, чтобы могли мы достичь истинного упокоения в совершенном освящении, то есть чтобы нам [постоянно] устремляться к совершенной любви усыновления достопоклоняемым Духом¹⁴⁴, благодаря Которому мы способны стяжать полное избавление от страстей. А поэтому, целиком

освященные и душой, и телом, незапятнанные и неукоризненные, умиротворенные Духом, приобретшие во всей удостоверенности небесное сокровище совершенной благодати в глиняные сосуды наших тел¹⁴⁵ и ставшие чистым жилищем Бога, мы в будущий день Воскресения прославимся со Христом в Царстве [Небесном] и, удостоившись стать подобными образу¹⁴⁶ Тела славы Его, упокоимся в неизреченном покое вместе с Ним на беспредельные века вечные.



Послание к чадам своим

Святого Макария Египетского о том,
что человеку следует отречься [от мира]¹
вследствие зол, которые он творил [раньше],
и от всего сердца обратиться к Богу. А также
о том, что если он терпеливо переносит
случающиеся с ним скорби, то благодать
Божия понемногу снисходит на него.

1. Когда человек обратится к благу, отречется от зла, предаст себя познанию самого себя², начнет раскаиваться³ в том, что он совершил во время небрежения своего, и искать всей душой Бога, тогда благой Бог даст ему печаль о соделанном⁴.

2. А после этого, опять по милосердию Своему, Бог дарует человеку умерщвление⁵ тела в постах и бдениях, отвержение материальных вещей⁶,

перенесение поношений, ненависть ко всякому телесному покою и любовь к плачу [о грехах своих]⁷.

3. Затем [Бог] дарует человеку [еще раз этот] плач, сокрушение [сердечное] и телесное смирение так, чтобы он не следил уже за прегрешениями [других] людей, а был внимательным лишь к собственным проступкам, помнил о дне исхода своего из [бренного] жилища сего и о том, что предстоит ему встреча с Богом. Пред [очами] сердца его также предстают мучения [грешников в аду] и почести, которых удостоятся возлюбившие Бога⁸.

4. Когда это даруется человеку и он начинает подвизаться и утруждаться в постах, бдениях и вообще во всем, что приносит пользу душе его, тогда к нему подступают враги наши, сеющие злохудожные помыслы и внушающие ему бессилие, дабы не смог он осуществить малое постничество свое. Они заставляют его ощущать длительность времени⁹, нашептывая: «Сколько времени еще ты будешь терпеливо нести труд сей, ведь тело твое уже [стало совсем] немощным?» Также говорят ему: «Многое утруждение требуется, чтобы Бог вселился в человека, особенно в тебя, совершившего столько грехов». [Еще внушают]: «Разве Бог может простить тебе столь большое количество прегрешений?»

5. Если сердце его не приняло [это] ведение от них¹⁰, то враги вновь подступают к нему и под предлогом праведных суждений внушают человеку: «Если ты и согрешил, то покайся в грехах своих»¹¹. И напоминают ему о некоторых

[иноках], которые согрешили, но не покаялись, засевая душу его тщеславием.

6. Однако [враги не успокаиваются на этом]: они внушают [монаху любовь к] тщетной славе и усердие к делам¹², понести которые он не в силах: воздержанию от пищи¹³, бдениям и многим другим, перечислить которые невозможно, даруя ему легкость для [свершения] их. Посредством таких дел [бесы] способны сбить [инока с пути праведного], о чем в Книге Притчей предупреждается: *Не уклонися ни на десно, ни на шуе* (Притч. 4, 27)¹⁴.

7. Если же благой Бог видит, что сердце монаха не последовало ни за одним из этих [приражений], потому что [написано]: *Искусил еси сердце мое, посетил еси нощью, искусил мя еси, и не обретеса во мне неправда* (Пс. 16, 3)¹⁵. Почему сказано «ночью», а не «днем»? Потому что речь идет о кознях врага, о чем возвещает и [апостол] Павел, говоря, что *мы — не сыны ночи, но сыны дня* (1 Фес. 5, 5)¹⁶, поскольку Сын Божий есть день, а диавол — ночь.

8. Если же сердце преодолееет эти искушения и брани, то на [инока] начинает навлекаться брань блуда и сластолюбие к мужчинам. В борениях с этими [искушениями] сердце [часто] ослабевает так, что считает невозможным для себя делом блюсти чистоту свою. А [враги между тем], как было сказано, внушают [монаху помыслы] о продолжительности времени [его трудов] и о прочем¹⁷.

9. А если сердце изнеможет в этих [борениях] так, что совсем лишится сил в трудах и бранях, то тогда благой и милосердный Бог посылает

[монаху] Святую силу¹⁸. Он укрепляет сердце его, даруя ему плач, радость и отдохновение¹⁹ так, что [инок] становится сильнее врагов, которые, не желая того, боятся обитающей в нем силы. Об этом громогласно заявляет и [апостол] Павел: «Подвизайтесь, и вы примете силу»²⁰. Это есть та сила, о которой изрекает и [апостол] Петр: *Наследство нетленное, неувядаемое, хранящееся на небесах для вас, силою Божиею через веру соблюдаемых* (1 Пет. 1, 4–5).

10. Далее, когда Бог видит, что сердце [подвижника] укрепилось против врагов, тогда Он мало-помалу отнимает от него [Свою] силу и попускает врагам сражаться с ним посредством [различных видов] неводержанности²¹, похоти очей, тщеславия и гордыни так, что [человек] оказывается подобным лишенному руля кораблю, который бьется о скалы то там то здесь.

11. Когда же сердце [инока вновь начинает] изнемогать в этих [бранях и искушениях, исходящих] от врагов, тогда благой Бог, пекущийся о творении Своем, еще раз посылает Святую силу и укрепляет сердце, душу и тело и остальные части [естества подвижника] членами Утешителя²², поскольку [Сам Господь] говорит: *возьмите иго Мое на себя и научитесь от Меня, ибо Я кроток и смирен сердцем* (Мф. 11, 29)²³.

12. И тогда благой Бог начинает отверзать *очи сердца* (Еф. 1, 18)²⁴, дабы человек познал, что Бог есть [именно] Тот, Кто укрепляет его. Человек познает, что [одному] Богу следует воздавать честь

со многим смирением и сокрушением сердечным, как глаголет Давид: *Жертва Богу дух сокрушен* (Пс. 50, 19)²⁵. Ибо смиренномудрие и сокрушение рождаются в сердце от трудов подвижающихся в [духовных] бранях²⁶.

13. После этого [Святая] сила начинает открывать сердцу Небесное: как следует молиться и петь псалмы; она также являет будущие почести, [ожидающие] тех, кто стойко выдержал [все испытания. Для подвижника становится ясным], что сколько бы трудов ни понес человек, они ничтожны по сравнению с дарами, данными ему Богом²⁷, о чем и апостол изрекает: *нынешние временные страдания ничего не стоят в сравнении с тою славой, которая откроется в нас* (Рим. 8, 18)²⁸. После этого она начинает открывать сердцу муки тех, которые подвергаются [вечному] наказанию, и многое другое, о чем я не могу сказать, но что подвижающийся [обязательно] познает на опыте²⁹.

14. Тогда Утешитель полагает пределы чистоты души и прочих членов. Он [дарует иноку] великое смирение души, чтобы считал он себя ниже всех [людей] и всякой твари, не обращая никакого внимания на промахи других [братий], но устремляя очи свои [только] на правое³⁰. [Еще Утешитель дарует ему] хранение уст, исцеление ног, чтобы прямо [ходил он стезями своими], праведность рук, служение молитв³¹, умерщвление тела и бдения. [Всё] это [Утешитель] преподает с мерой и различием, без всякого смятения и в [полном] покое.

15. Если же [человек начнет] в мысли своей пренебрегать [благими] устройствами Святого Духа, тогда сила [Божия] вновь удаляется от него. Затем опять брани и смущения вторгаются в сердце, а телесные страсти, возбуждаемые [внутренними] волнениями, посеянными в нем врагами, приводят его в смятение.

16. Однако если сердце его обратится [к Богу] и он усвоит заповеди Бога, то опять обретет познание [о необходимости постоянного] пребывания с Богом. Это и есть отдохновение его, [о котором говорится]: *Господи, воззвах к Тебе, и изцелил мя еси* (Пс. 29, 3)³².

17. Итак, мое [окончательное] мнение следующее: если человек не стяжает великое смирение в сердце и теле своем так, чтобы в любом деле не оценивать себя [высоко], чтобы [спокойно] переносить [всякое] оскорбление, во всем принуждать себя, ежедневно иметь пред лицом своим смерть свою, отречься от материальных и плотских вещей, то он не сможет сохранить заповеди Духа³³.





О цели [жизни] по Богу и об истинном подвижничестве

I, 1. Если кто, [живя] по Богу, удаляя мысль от тела и от рабства страстей, а также пребывая вне [мирского] неразумия, с чистым и искренним помыслом¹ сам рассмотрит свою душу, то он ясно увидит [отраженную] в естестве этой души любовь Божию к нам и замысел Божий при ее творении. Рассматривая себя таким образом, он обнаружит присущее человеку и сращенное с ним стремление к доброму и лучшему, [проистекающее из естественного] желания их; увидит он также бесстрастную и блаженную любовь, соединенную с природой [человеческой], к тому умопостигаемому и блаженному Образу, подражанием Которого является человек². Однако некий обман зримых и вечно текущих [тленных вещей], через неразумную страсть и горькое наслаждение ввергая в заблуждение и очаровывая душу, использует ее легкомыслие и влечет ее к опасному пороку,

рождаемому из наслаждений [преходящей] жизни и рождающего смерть в возлюбивших этот порок³. Поэтому было даровано тем, кто с любовью воспринимает его, ведение Истины, спасительное лекарство — благодать Спасителя нашего. Ею расторгается ложь, околдовывающая человека, а светом Истины поглощается бесчестное помышление, [вводящее в соблазн] ту душу, которая, приняв ведение, идет по пути спасения и [устремляется] к Божественному.

1, 2. Поскольку же вы⁴, достойно воспринимая это ведение и эту Божественную любовь⁵ в соответствии с данной [вам Богом] природой души и руководствуясь ею, собрались вместе, одушевляемые ревностью на деле осуществлять апостольский образ [жизни], то [по случаю] выразили желание получить от нас наставление в качестве руководителя и путевода по поприщу [такой] жизни. [Вы считали, что это наставление] выведет вас на прямую дорогу, ясно показав, какова цель жизни у следующих этим путем, какова *воля Божия, благая, угодная и совершенная* (Рим. 12, 2), как достигнуть намеченной цели, как следует жить тем, кто шествует подобным путем, вместе друг с другом, как должно предстоятелям руководить хором любомудрия⁶ и какие труды должны понести те, которые намереваются взойти на вершину добродетели и подготовить свои души к достойному принятию Духа. А так как вы просите представить это наставление не просто в устном виде, но запечатленном в письменах, чтобы, отложив его

про запас, извлекать в необходимое время, словно из хранилища памяти, то мы, преисполнившись ныне смелостью, попытаемся изложить это в соответствии с руководящей нами благодатью [Святого] Духа.

I, 3. Точно зная, что правило благочестия утверждено на правом догмате веры, признавая единое Божество блаженной и вечной Троицы, никак и никоим образом не изменяемое, но умосозерцаемое в одной сущности, одной славе и в одной и той же воле, а также поклоняемой в трех Ипостасях, мы, приняв наше исповедание от многих мучеников, провозгласили его Духу, омывшему нас в источнике таинства⁷. И зная, что это благочестивое и непогрешимое исповедание веры незыблемо утверждено в глубине вашей души, ведая о вашем устремлении и восхождении путем [добродетельной] жизни к благу и блаженству, мы в письменном виде кратко предлагаем вам семена научения, выбрав их из Писаний, дарованных нам [Святым] Духом. При этом мы приводим, по мере необходимости, сами глаголы [Священного] Писания для [укрепления] веры в нас [самих], говорящих, и для обнаружения нашего понимания этой веры. Делаем мы это для того, чтобы не пойти по ложному пути, полагая, будто можно, отвергнув горную благодать, родить подлой и низкой мыслью незаконных чад и, создавая посредством внешних помыслов образы благочестия⁸, невежественно внедрять их в Писания, надмеваясь суетным высокомерием.

II, 1. Поэтому нам в будущем следует приводить к Богу душу и тело по закону благочестия и приносить Ему бескровное и чистое служение⁹, делая руководителем [своей] жизни благочестивую веру, к которой призывают нас голоса святых во всем Писании. Именно таким образом должно приводить на ристалища добродетелей послушную и кроткую душу, в чистоте освобождая себя от пут жизни сей и избавляясь от рабского служения [всему] низкому и суетному, всецело отдавая себя вере и жизни для одного только Бога, ясно осознавая, что в ком [сберегается] благочестивая вера и непорочная жизнь, тому присуща и сила Христова, а в ком сила Христова, тот избегает всякого зла и смерти, ограбляющей нашу жизнь¹⁰. Ибо лукавые [духи] не имеют в себе такой силы, которая могла бы противостоять силе Владыки [всяческих]; этим духам присуще [только] следовать за непослушанием [человека] заповедям. И как издревле пострадал из-за этого первосозданный [Адам], так и ныне ему подражают те, которые [вступают на путь] преслушания по добровольному произволению.

II, 2. А приходящих к Духу с искренней волей, обладающих верой в полноте удостоверенности и не имеющих никакого пятна на своей совести очищает сама сила Духа, согласно изрекшему: *потому что наше благовествование у вас было не в слове только, но и в силе, и во Святом Духе, и со многим удостоверением, как вы сами знаете* (1 Фес. 1, 5); и еще: *и ваш дух и душа и тело во всей*

целости да сохранится без порока во имя Господа нашего Иисуса Христа (1 Фес. 5, 23).

II, 3. Через купель этот Дух дарует достойным залог бессмертия, чтобы доверенный каждому талант приносил, благодаря труду тех, кому он вручен, незримое богатство (ср. Лк. 19, 12–27; Мф. 25, 14–30)¹¹. Ибо велико, братия, велико святое крещение для приемлющих его со страхом [Божиим] в деле стяжания умопостигаемых [благ]. Ведь богатый и независтливый Дух присно течет в приемлющих благодать¹², преисполненные которой святые апостолы явили Христовым церквям плоды полноты¹³. Этот Дух пребывает в искренне принявших дар, по мере веры каждого из причаствующих [Ему]; содействуя [в верующих] и сообитая [с ними], Он созидает в каждом благо для усердия души в делах веры, согласно изречению Господа, гласящему, что берущий ту мину берет ее для прироста данного ему. [А это означает], что благодать Святого Духа даруется каждому для [духовного] преуспевания и возрастания приемлющего ее. Ибо следует питать возрожденную силой Божией душу до тех пор, пока она не достигнет меры умозрительного возраста в Духе, получая в достатке пищу благодаря подвижническому труду добродетели и поддержке благодати¹⁴.

II, 4. Ибо как естество тела недавно рожденного младенца не остается [навсегда застывшим] в нежном возрасте, но, питаемое телесной пищей, развивается по закону природы, достигая

установленной для него меры, так подобает [возрастать] и вновь рожденной душе, которая через причастие Духу исцеляется от возникшей вследствие преслушания болезни и восстанавливает издревле присущую ей по естеству красоту. [Это необходимо] для того, чтобы не осталась она навсегда во младенчестве, не пребывала праздною и не проводила жизнь в [косной] неподвижности, бездействуя в состоянии новорожденного [дитяти], но укрепляла себя свойственной ей пищей и с помощью всякой добродетели и всяческих трудов возвращала себя до потребной ее природе меры. [Это также необходимо еще для того,] чтобы она, благодаря силе [Святого] Духа и через собственную добродетель, соделала себя неуязвимой для многих незримых козней, которые расставляет невидимый разбойник для [улавливания] душ¹⁵. Поэтому должно, согласно апостолу, доводить себя до мужа совершенного: *доколе все придем в единство веры и познания Сына Божия, в мужа совершенного, в меру полного возраста Христова; дабы мы не были более младенцами, колеблющимися и увлекающимися всяким ветром учения, по лукавству человеков, по хитрому искусству обольщения, но истинною любовью все возвращали в Того, Который есть глава Христос* (Еф. 4, 13–15)¹⁶. И еще он говорит: *Не сообразуйтесь с веком сим, но преобразуйтесь обновлением ума вашего, чтобы вам познавать, что есть воля Божия, благая, угодная и совершенная* (Рим. 12, 2), то есть чтобы благочестием образовывалась душа, которую

благодать Духа, помогающая трудам образуемого, украшает высшей красотой¹⁷.

II, 5. Возрастание развивающегося тела совсем не зависит от нас, ибо природа не соизмеряет величины его с волей и желанием человека, но [сообразуется лишь] со своим движением и с необходимостью. А мера и красота души в обновлении [духовного] рождения, которые подаются благодатью Духа через усердие восприимлющих [эту благодать], зависят от нашей воли. Ведь до какой меры простираем мы подвиг ради благочестия, до такой простирается вместе с ними и величие души, достигаемое благодаря этим подвигам и трудам. К ним призывает нас Господь, глаголя: *подвизайтесь войти сквозь тесные врата* (Лк. 13, 24) и: *Усильтесь! Царство Небесное силою берется* (Мф. 11, 12); также: *претерпевший же до конца спасется* (Мф. 10, 22); и еще: *терпением вашим спасайте души ваши* (Лк. 21, 19). И апостол говорит: *с терпением будем проходить предлежащее нам поприще* (Евр. 12, 1); и еще: *Так бегите, чтобы получить* (1 Кор. 9, 24) и: *как служители Божи, в великом терпении* (2 Кор. 6, 4)¹⁸. Поэтому [Господь] призывает бороться и подвизаться, поскольку дар благодати соизмеряется с трудами восприимлющих [ее].

III, 1. Ведь вечная жизнь и неизреченная радость на небесах даруется [нам] благодатью Духа, а достоинство принять дар и вкусить благодать доставляет [наша] любовь к трудам ради веры.

Соучаствуя в этом деле правды, в котором подвизается душа, благодать Духа взаимно наполняет душу блаженной жизнью; когда же [благодать и труды] отделяются друг от друга, то это не приносит пользы душе. Ибо как благодати Божией не присуще посещать души, избегающие спасения, так и сила человеческой добродетели сама по себе недостаточна для того, чтобы возвести к [совершенному] виду души, лишенные благодати¹⁹. Ведь Писание гласит: *Аще не Господь созиждет дом, всуе трудишася зиждущии. Аще не Господь сохранит град, всуе бде стрегий* (Пс. 126, 1); и еще: *Не бо мечем своим наследилша землю, и мышца их не спасе их* — хотя и меч, и мышцы употребляются при единоборстве, — *но десница Твоя, и мышца Твоя и просвещение лица Твоего* (Пс. 43, 4)²⁰. О чем это говорит? О помощи свыше работникам Господа, а также о том, что не [только] о человеческих усилиях следует иметь попечение тем, которые полагают, будто за свои собственные труды они увенчиваются [венцом спасения]. Ведь надежду на конечное [обретение венца] следует возлагать на волю Божию.

III, 2. Поэтому и необходимо знать, *что есть воля Божия* (Рим. 12, 2), взирая на которую должен ревностно подвизаться усердно простирающийся к блаженной жизни и устраивающий свое [здешнее] житие соответственно стремлению к этой [будущей] жизни. А совершенная воля Божия состоит в том, чтобы очистить душу благодатью от всякой скверны, сделав ее выше телесных наслаждений,

и чистой привести ее к Богу — ее, жаждущую и могущую узреть тот умопостигаемый и невыразимый Свет²¹. [Христиан, достигших этого,] и Господь провозглашает блаженными, говоря: *Блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят* (Мф. 5, 8). А в другом месте Он повелевает: *будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный* (Мф. 5, 48). Устремляться к такому совершенству призывает [нас] и апостол, глаголющий: *чтобы представить всякого человека совершенным во Христе Иисусе; для чего я и тружусь и подвизаюсь* (Кол. 1, 28–29). И Давид, глаголя в Духе, научает тех, которые желают подвизаться в правильном любомудрии, этому истинному пути любомудрия, ведущему к совершенной цели; [достижение ее] возможно через прошение у Дарующего [блага] того, о чем учит просить через Давида [Святой] Дух, изрекающий: *Буди сердце мое непорочно во оправданиях Твоих, яко да не постыжуся* (Пс. 118, 80)²². Повелевает он бояться позора и снимать его с себя, как одежду оскверненную и бесчестную, тех, которые своими пороками [сами себя] облачили в этот позор. Еще Он глаголет: *Тогда не постыжуся, внемли ми на вся заповеди Твоя* (Пс. 118, 6). Видишь, в полноте заповедей полагает Дух присутствие [Свое]²³. Также изрекает: *Сердце чисто созижди во мне, Боже, и дух прав обнови во утробе моей... и Духом владычним утверди мя* (Пс. 50, 12–14). В другом месте спрашивает: *Кто взыдет на гору Господню?* — а затем отвечает: *Неповинен рукама и чист сердцем* (Пс. 23, 3–4)²⁴. И [Дух] возводит

на гору Господню такого чистого во всем [человека], который до конца остался [твердым], не осквернив душу [свою] ни мыслью, ни ведением, ни [порочными] деяниями, и который добрыми делами показывает владычному Духу, что он вновь стяжал [неповинным] сердце свое, развращенное прежде пороком.

III, 3. Святой апостол, говоря о девстве тем, которые избрали жизнь девственную, описывает идеал этой жизни следующим образом: *незамужняя заботится о Господнем... чтобы быть святою и телом и духом* (1 Кор. 7, 34), то есть чтобы быть чистой и душой и телом. [Говоря так, апостол] повелевает избегать всякого греха, явного и тайного, то есть осуществленного на деле или [совершенно] в помыслах. Цель этого [подвига] заключается в том, чтобы, почтив душу девством, приблизить ее к Богу и сделать невестой Христовой²⁵. Ведь желающий подружиться с кем-либо должен через подражание усвоить образ [жизни] того, с кем он сближается. Поэтому и душе, жаждущей стать невестой Христовой, необходимо уподобляться с помощью добродетелей красоте Его. Ибо со Светом никогда не соединится тот, кто не устремляет взор свой к этому Свету. *И всякий, имеющий сию надежду*, внимает словам апостола Иоанна: *очищает себя так, как Он чист* (1 Ин. 3, 3), и словам апостола Павла: *Будьте подражателями мне, как я Христу* (1 Кор. 11, 1). Душе, намеревающейся взлететь к Божеству и прилепиться к Христу, следует изгнать из себя всякий грех, совершаемый

явно на деле, — воровство и хищничество, прелюбодеяние и корыстолюбие, блуд и болезнь языка²⁶, а также всякий род прочих явных прегрешений. [Следует изгнать] и грех, скрыто таящийся в душах, тайно пожирающий человека и незаметно направляющий его на мучительный путь порока — на путь зависти, неверия, злонравия, коварства, желания того, что не должно желать²⁷, ненависть, хвастовство, тщеславие и весь потаенный рой пороков, которые Писание ненавидит равным образом и которыми так же гнушается, как и явным родом грехов, поскольку они являются сродными и произрастают из одного и того же [корня] зла²⁸. Чьи кости *рассыпа* Господь? Не *человекоугодников* ли (Пс. 52, 6)? Кем гнушается Он? Не человеком ли, запятнавшим себя убийством, а поэтому проклятым? Не мужем ли лживым и коварным? Ибо *мужа кровей и льстива гнушается Господь* (Пс. 5, 7). Не явно ли Давид предает проклятию глаголющих *мир с ближними своими, злая же в сердцах* (Пс. 27, 3), восклицая к Богу: *Дажь им, Господи, по делу их* (Пс. 27, 4)? И еще он говорит: *Ибо в сердцах беззаконие делаете на земли* (Пс. 57, 3). Дело [беззакония] здесь Бог [через Давида] называет скрытое движение греха. Поэтому и заповедует Он [нам] не гоняться за славой человеческой и не стыдиться бесчестия от людей. Ибо творящих на показ милостыню бедному и с пышностью получающих воздаяние на земле Писание лишает награды на небесах (Мф. 6, 1). Ведь если стремишься к тому, чтобы угодить людям (Гал. 1, 10), а также

даешь, чтобы быть восхваляемым ими, то награда твоего благодеяния осуществилась в похвалах людей, ради которых ты явил милосердие [свое]. Поэтому нельзя взыскивать награды на небесах, не отложив дольних дел, и нельзя ждать почестей от Бога, уже получив их от людей²⁹. Ты жаждешь бессмертной славы? Тогда втайне открой жизнь [свою] Тому, Кто может дать тебе то, чего ты жаждешь. Ты страшишься позора вечного? Бойся Того, Кто обнаружит его в День Судный.

III, 4. Но почему Господь говорит: *да светит свет ваш пред людьми, чтобы они видели ваши добрые дела и прославляли Отца вашего Небесного* (Мф. 5, 16)?³⁰ Потому что Он повелевает [каждому], следующему заповедям Божиим, делать все, что бы он ни делал, взирая на Бога, и Ему одному угождать, не охотясь за славой человеческой. Наоборот, [такой истинный христианин] должен избегать похвал человеческих и выставления на показ [своих добрых деяний], чтобы, даже став известным благодаря [своей богоугодной] жизни всем, которые видят его деяния, не услышать ему [от Господа]: «Люди удивляются на являющего [такие деяния]»; ему же следует услышать [такие глаголы Господни]: «Люди прославляют Отца вашего Небесного»³¹. Ибо [Господь] повелевает возносить всякую славу Отцу и с Его волей соотносить всякое делание, поскольку у Отца уготована награда за добродетельные дела. Это тебе повелевает [Господь] избегать преходящих похвал и отвращаться от земных славословий. Ищущий

их и к ним устремляющий жизнь свою не только лишается славы вечной, но уже [и здесь] должен ожидать возмездия³². [Господь] изрекает: *Горе вам, когда все люди будут говорить о вас хорошо* (Лк. 6, 26)³³. Поэтому избегай почести человеческой, которая завершается позором и вечным бесчестьем³⁴. Устремляйся к горним похвалам, о которых Давид говорит: *От Тебе похвала моя* (Пс. 21, 26) и *о Господе похвалится душа моя* (Пс. 33, 3). Блаженный же апостол повелевает приступающему к трапезе приступать к ней не равнодушно, но прежде воздавать славу Дарующему средства к жизни (1 Кор. 10, 31). И таким образом [нам] заповедуется пренебрегать во всем славой человеческой и искать славы у одного только Бога. Кто так поступает, называется Господом верным. А домогающегося земных почестей Он причисляет к неверным, изрекая: *Как вы можете веровать, когда друг от друга принимаете славу, а славы, которая от Единого Бога, не ищите?* (Ин. 5, 44).

III, 5. А о том, что такое ненависть, узнай от [апостола] Иоанна, глаголющего: *Всякий, ненавидящий брата своего, есть человекоубийца; а вы знаете, что никакой человекоубийца не имеет жизни вечной* (1 Ин. 3, 15). Он изгоняет из жизни ненавидящего брата, как человекоубийцу, и даже прямо называет ненависть убийством³⁵. Ибо если кто-нибудь, уничтожая и губя [в себе] любовь к ближнему, вместо друга становится врагом, то такой человек причисляется к неимеющим жизни вечной, поскольку он хранит и [лелеет] в себе

скрытую вражду к ближнему. А о том, что нет никакого различия между сокрытыми внутри [души] пороками и пороками явными, открыто прославляющимися, говорит апостол, сочетая и сопоставляя их: *И как они не заботились иметь Бога в разуме, то предал их Бог превратному уму — делать непотребства, так что они исполнены всякой неправды, блуда, лукавства, корыстолюбия, злобы, исполнены зависти, убийства, распрей... обидчики, самохвалы, горды, изобретательны на зло, непослушны родителям, безрассудны, вероломны, нелюбовны, непримиримы, немилостивы. Они знают праведный суд Божий, что делающие такие дела достойны смерти* (Рим. 1, 28–32). Видишь, как [апостол] злонаравие, гордыню и остальные из скрытых [грехов] соединяет в одно целое с убийством, корыстолюбием и всеми подобными им [явными грехами]? И Сам Господь говорит: *что высоко у людей, то мерзость пред Богом* (Лк. 16, 15) и: *всякий возвышающий сам себя унижен будет; а унижающий себя возвысится* (Лк. 14, 11). И Премудрость глаголет: *Нечист пред Богом всяк высокосердый* (Притч. 16, 5). И много [подобных изречений,] обличающих сокрытые в душе страсти, можно найти в других [Священных] Писаниях.

III, 6. Эти лукавые [пороки] столь трудноисцелимы и приобретают столь великую крепость в недрах души, что истребить и уничтожить их одним только человеческим усердием и добродетелью невозможно, если человек не призовет в молитве себе на помощь силу Духа³⁶. Лишь подобным

образом он может одолеть тиранически властвующий внутри него порок³⁷. Этому научает и Дух, глаголющий через Давида: *от тайных моих очисти мя, и от чуждых пощади раба Твоего* (Пс. 18, 13–14)³⁸. Ибо есть как бы два человека, из которых слагается единый человек, — из души и тела: тело облекает его снаружи, а душа проводит свою жизнь внутри³⁹. А о наружном, [то есть о теле,] следует всегда бдить, словно о храме Божиим, наблюдая за тем, чтобы никакой из явных грехов, напав на него, не разрушил бы и не погубил его⁴⁰. Об этом грозно предупреждает апостол, говоря: *Если кто разорит храм Божий, того покарает Бог* (1 Кор. 3, 17). Также необходимо со всей бдительностью охранять и внутреннее, [то есть душу,] чтобы никакая банда порока⁴¹, выскочив откуда-то из глубины [сердечной, словно из засады], не погубила бы помысла благочестия и не поработила бы душу, преисполнив страстями, тайно влекущими ее к [погибели]⁴². Поэтому следует надежно охранять душу, постоянно обращаясь к [Священному] Писанию, словно к воеводе, громко приказывающему: *Человек! Всяким хранением блюди твое сердце; от сих бо исходища живота* (Притч. 4, 23)⁴³.

III, 7. Охрана же души — помысел благочестия, укрепленный страхом Божиим, благодатью Духа и делами добродетели. Тот, кто вооружит свою душу ими, легко отразит нападки тирана — я имею в виду отразит коварство, похоть, спесь, гнев, зависть и подобные им лукавые движения порока внутри [своей души].

III, 8. Ведь землепашцу добродетели⁴⁴ следует быть простым и твердым, со знанием дела возделывать одни только плоды благочестия, никогда не направлять жизнь свою на пути порока и никогда не уводить помысел благочестия от веры. Кроме того, он должен быть единообразным⁴⁵, прямым и не изведавшим страстей, обретающихся вне его собственного пути. Ибо невозможно и [женщине, целомудренно] живущей в супружестве с одним мужем, и той, которая растлевают брак, ожидать той же самой mzды за жизнь [свою]. Блаженный Моисей говорит: *Не сопрягай вместе на гумне твоём животных разнородных, например вола и осла, но, запряги единокровных, молоти жатву свою. Не сплетай в ткани одежды шерсти со льном, не возделывай на поле земли твоей двух плодов вместе и дважды в тот же год. Не совокупляй инородное животное с другим для приплода, но сочетай только единокровных с единокровными* (Втор. 22, 9–11; Лев. 19, 19)⁴⁶.

III, 9. Что означают эти загадочные изречения для верующего?⁴⁷ [Они указывают на то,] что не должны быть сращены друг с другом в одной и той же душе порок и добродетель; что нельзя, разделяя жизнь [свою] между противоположностями, возвращать в той же самой душе и жито, и тернии; наконец, что нельзя вместе с врагами Христа возвращать невесту Христову⁴⁸, а также носить в чреве [своем] свет и рождать тьму. [Всему] этому не присуще сочетаться друг с другом, как не присуще соединяться частям добродетели с частями порока.

Какая дружба может быть между целомудрием и невоздержанием? Какое может быть единомыслие у праведности и несправедливости? *Что общего у света с тьмою?* (2 Кор. 6, 14)⁴⁹. Разве одно не должно всегда уступать другому, не желая всегда быть вместе с тем, с чем оно борется? Поэтому мудрый земледелец должен направлять из годного для питья и благого источника чистые потоки жизни, которые суть без всякой примеси грязи. Ему следует знать одно только [доброе] земледелие, в нем подвизаясь и упорствуя всю жизнь, чтобы, если даже и произрастет среди плодов добродетели некий чуждый помысел, Всевидящий, зрящий его труды, быстро вырвал этот обманчивый и притворный корень до того, как он даст отростки. Ибо за настойчивостью в трудах добродетели тут же следует благодать Духа, уничтожающая семена порока. Поэтому тот, кто постоянно обращается [в молитвах] к Богу, не может обмануться в своем уповании; он не будет в пренебрежении [у Бога] и не останется без защиты [Его]⁵⁰.

III, 10. Ты знаешь о евангельской вдове, которая пришла к нечеловеколюбивому судье, понуждаемая великой обидой, — усердным и настойчивым прошением победив нрав судьи, она добилась наказания обидчика (Лк. 18, 2–5). Поэтому и ты, усердствуя в молитвах, не останешься без ответа. Если неотступность в прошении вдовы склонила решение немилостивого начальника [в ее пользу], то разве мы можем ослаблять свое рвение к Богу, милость Которого, как ты знаешь, часто упреждает

просящих? И Сам Господь, одобряя нашу настойчивость в молитвах, увещевает [постоянно] усердствовать в них: *Видите, что говорит судья неправедный? Насколько же более Отец ваш Небесный защитит вопиющих к Нему день и ночь. Сказываю вам, что подаст им защиту вскоре* (Лк. 18, 6–8)⁵¹.

III, 11. И апостол, заботясь о том, чтобы ученики благочестия, подвигающиеся со многим усердием, достигли совершенного преуспевания, а [тем самым] явили всем [высшую] цель Истины, говорит: *вразумляя всякого человека и научая всякой премудрости, чтобы представить всякого человека совершенным во Христе; для чего я и тружусь и подвигаюсь* (Кол. 1, 28–29)⁵². И еще он, молясь об удостоившихся печати Духа путем крещения и [желая], чтобы они, через содействие Духа⁵³, достигли духовного возрастания и возмужания, изрекает: *Посему и я, услышав о вашей вере и о любви ко всем святым, непрестанно вспоминаю о вас в молитвах моих и прошу, чтобы Бог Господа нашего Иисуса Христа, Отец славы, дал вам Духа премудрости и откровения к познанию Его, и просветил очи сердца вашего, дабы вы познали, в чем состоит надежда призвания Его, и какое славное богатство славного наследия Его для святых, и как безмерно величие могущества Его в нас, верующих* (Еф. 1, 15–19)⁵⁴.

III, 12. Затем [апостол] говорит о способе причастия Духу: *по действию державной силы Его, которою Он воздействовал во Христе, воскресив Его из мертвых* (Еф. 1, 19–20)⁵⁵. Здесь он ясно

высказывается о причастии Духу и о действии этого Духа на причаствующих Ему, дабы и вы восприняли тот же самый способ полноты удостоверенности Его. Далее немного ниже в послании [апостол] усиленное молится об [ефесянах], стремясь к тому, чтобы более совершенная сила Духа снизошла на них: *Для сего преклоняю колени мои пред Отцем Господа нашего Иисуса Христа, от Которого именуется всякое отечество на небесах и на земле, да даст вам, по богатству славы Своей, крепко утвердиться Духом Его во внутреннем человеке, верою вселиться Христу в сердца ваши, чтобы вы, укорененные и утвержденные в любви, могли постигнуть со всеми святыми, что широта и долгота, и глубина и высота, и уразуметь превосходящую разумение любовь Христову, дабы вам исполниться всею полнотою Божиею* (Еф. 3, 14–19)⁵⁶.

III, 13. И в другом послании [апостол], рассуждая с учениками о том же, открывает им сокровище Духа и призывает их быть причастниками [Его]: *Ревнуйте о дарах духовных, и я покажу вам путь... превосходнейший. Если я говорю языками человеческими и ангельскими, а любви не имею, то я — медь звенящая или кимвал звучащий. Если имею дар пророчества, и знаю все тайны, и имею всякое познание и всю веру, так что могу и горы переставлять, а не имею любви, — то я ничто. И если я раздам все имение мое и отдам тело мое на сожжение, а любви не имею, нет мне в том никакой пользы* (1 Кор. 12, 31 — 13, 3)⁵⁷. А показывая пользу любви, указывая на ее плоды, а также на то, от чего

удаляет она и что дарует она обладающему ею, [апостол] точно определяет: *любовь не завидует, не превозносится, не гордится, не бесчинствует, не ищет своего, не радуется неправде, а сорадуется истине; все покрывает, всего надеется, все переносит, всему верит. Любовь никогда не перестает* (1 Кор. 13, 4–8)⁵⁸. Сказано весьма мудро и точно: *Любовь никогда не перестает*. Что это означает? А то, что если кто и получил другие дарования, которые сообщает Дух (я подразумеваю — [знание] языков [разных] племен, пророчество, ведение и дары исцелений)⁵⁹, но не избавился еще полностью благодаря духовной любви от беспокоящих его изнутри страстей, тот не принял в душу [свою] совершенного лекарства спасения и пребывает еще в страхе падения, не имея любви, укрепляющей и утверждающей его в [незыблемом] постоянстве добродетели.

III, 14. Поэтому не думай, что тебе, вследствие богатства и независтливой благодати Духа, уже нечего бояться, поскольку [как тебе это представляется] ты пребываешь в совершенном обладании дарами Его. Наоборот, когда обогатишься даром Духа, тогда будь беден мыслью⁶⁰, всегда смирайся, ожидая для души любви, словно некую защиту⁶¹ сокровища благодати, и подвизаясь против всякой страсти.

IV, 1. Следовало бы тебе достичь высшей цели благочестия, к которой поспешал сам апостол и к которой он возводил, посредством молитвы

и научения, [Своих учеников,] показывая любящим Господа происшедшее благодаря любви изменение к лучшему и являя им благодать [Божью]: *Ибо во Христе Иисусе ничего не значит ни обрезание, ни необрезание, а новая тварь. Тем, которые поступают по сему правилу, мир им и милость, и Израилю Божию* (Гал. 6, 15–16)⁶². И еще [апостол говорит]: *Итак, кто во Христе, тот новая тварь; древнее прошло* (2 Кор. 5, 17)⁶³. А новая тварь есть апостольское правило. В чем же заключается оно, ясно объясняет сам апостол в другом месте: *чтобы представить ее Себе славною Церковью, не имеющею пятна, или порока, или чего-либо подобного, но дабы она была свята и непорочна* (Еф. 5, 27)⁶⁴. Он называет *новой тварью* вселение Святого Духа в чистую и непорочную душу, избавившуюся от всякого порока, лукавства и позора. Ибо когда душа возненавидит грех, усвоит себя, по возможности, Богу с помощью добродетельного жития и, преобразив жизнь свою, воспримет в себя благодать, тогда станет она новой и воссозданной⁶⁵. Это и означают слова: *очистите старую закваску, чтобы быть вам новым тестом, и станем праздновать не со старою закваскою... но с опресноками чистоты и истины* (1 Кор. 5, 7–8).

IV, 2. Поскольку много сетей ставит душе искуситель, со всех сторон подбрасывая ей свои [приманки] порока, а человеческая природа сама по себе слаба для победы над ним, то апостол призывает нас вооружить члены [свои] небесным оружием: *облечься в броню праведности, обуть*

*ноги в готовность благовествовать мир, препоясать чресла истиною, взять щит веры, благодаря чему и возможете угасить все раскаленные стрелы лукавого (то есть необузданные страсти). Апостол еще увещевает взять шлем спасения и меч духовный (Еф. 6, 14–17), называя мечом святое и мощное слово Божие, который следует вложить в десницу души, чтобы сокрушить козни врага*⁶⁶.

IV, 3. А каким образом следует взять это оружие, узнай от самого апостола, глаголющего: *Всякою молитвою и прошением молитесь во всякое время духом, и старайтесь о сем самом со всяким постоянством и молением (Еф. 6, 18)*⁶⁷. Поэтому он и молится о всех так: *Благодать Господа нашего Иисуса Христа, и любовь Бога Отца, и общение Святаго Духа со всеми вами (2 Кор. 13, 13); и еще: и ваш дух и душа и тело во всей целости да сохранится без порока в пришествие Господа нашего Иисуса Христа (1 Фес. 5, 23)*. Видишь, сколь много способов спасения, направляющих на один путь и устремленных к одной цели, показал тебе [апостол], чтобы быть [тебе] совершенным христианином⁶⁸. Ибо это и есть тот предел, к которому должны поспешать, с помощью сильной веры и неизменной надежды, ревнители истины, шествующие путем подвижничества с готовностью и удовольствием⁶⁹. Благодаря таким способам легко осуществляется [движение] по ристалищу жизни к вершине заповедей, на которых утверждается всякий пророк вместе с Законом. О каких заповедях я говорю? *возлюби Господа Бога твоего*

всем сердцем твоим, и всею душою твоею, и всем разумением твоим, и всею крепостию твоею и [возлюби] ближнего твоего, как самого себя (Мк. 12, 28–34; Лк. 10, 25–37; Мф. 22, 37–40).

V, 1. Такова цель благочестия, о которой [глагодал] Сам Господь и знание которой апостолы, восприняв от Него, передали нам. И если мы, заботясь скорее о том, чтобы [точно] изложить истину, чем о [предельной] краткости такого изложения, продолжим наше рассуждение, то пусть это не вызовет нареканий. Ибо стяжавшим ведение относительно того, как должно любомудрствовать, и избавившим [свои] души от скверны порока следует еще и точно знать [конечную] цель любомудрия, дабы ведать как об этом конечном пределе его, так и о трудностях пути [к цели]⁷⁰.

V, 2. Всем им следует отвергнуть самодовольство и не думать много о своих успехах, но, по заповеди Писания, отрекшись от души и от самой жизни своей⁷¹, взирать на единое богатство, которое, как награду за любовь ко Христу, Бог назначил любящим Его, приглашая [к этому] всех, готовых принять подвиг борения за Него. И Крест Христов помогает им на их жизненном пути, доставляя всё необходимое⁷². Шествующие этим путем с радостью и благой надеждой должны следовать за Богом Спасителем, принимая Домостроительство Его как закон и [единственный] путь жизни, о чем и сказал апостол: *Будьте подражателями мне, как я Христу* (1 Кор. 11, 1); и еще: *с терпением будем*

проходить предлежащее нам поприще, взирая на начальника и совершителя веры Иисуса, Который, вместо предлежавшей Ему радости, претерпел крест, пренебрегши посрамление, и воссел одесную престола Божия (Евр. 12, 1–2)⁷³.

V, 3. Ведь следует [весьма] опасаться того, чтобы мы, впав в гордыню, превозношение и самодовольство от [обилия] даров Духа и [собственных] преуспеваний в добродетели, не отказались бы, еще не достигнув цели, от ревностного стремления [к Богу, собственной] самоуверенностью⁷⁴ соделав бесполезным предшествующий труд и оказавшись недостойными того совершенства, к которому влечет нас благодать Духа. Нельзя ослаблять напряжение [духовного] труда, уклоняться от предлежащих борений и обращать [все] свое внимание на то, что с [великой] ревностью мы совершили прежде; наоборот, следует, забыв об этом, простираться, согласно апостолу, вперед (Флп. 3, 13) и сокрушать сердце заботами о трудах, имея ненасытное желание правды, которую одну только следует алкать и жаждать (Мф. 5, 6) тем, которые взыскуют совершенство и стремятся к достижению его⁷⁵. Будучи смиренными и пребывая в страхе [Божием], они [всегда чувствуют себя] далеко отстоящими от обетованных [благ] и удаленными от совершенной любви Христовой⁷⁶.

V, 4. Ибо кто любит эту любовь и устремляет взор свой к горнему обетованию, тот, постясь, бодрствуя и усердствуя в [прочих трудах] добродетели, не превозносится прежними своими

успехами, но, преисполненный томления по Богу и пристально взирая на Призывающего его, считает малым и недостойным награды все то, что приходится ему преодолевать для того, чтобы встретиться с Призывающим. Он упорно подвигается до конца жизни сей, присоединяя труды к трудам и добродетели к добродетелям до тех пор, пока через дела не представит себя Богу достойным уважения. При этом в совести его отсутствует мысль о том, что он сделал себя достойным Бога.

V, 5. В том и состоит величайшее достижение любомудрия, чтобы, будучи великим в делах, смиряться сердцем и осуждать жизнь [свою], страхом Божиим извергая гордыню, дабы вкусить обетование, возлюбив его по мере веры [своей], а не соделав его по мере труда [своего]⁷⁷. Ведь когда имеются столь великие дары, то невозможно обрести достойные [их] труды. Соизмеримо с ними должно быть [лишь] воздаяние великой веры и надежды, а не вознаграждение, [заработанное] трудами. Осуществлением же веры⁷⁸ являются нищета духовная и неизмеримая любовь к Богу.

VI, 1. Думаю, что для избравших любомудренную жизнь в надежде [достижения блаженной] цели сказано достаточно. К сказанному следует только добавить еще [наставление] о том, как должно им жить друг вместе с другом и какие труды возлюбить, чтобы совместно шествовать по [избранному пути] до тех пор, пока они достигнут горнего града.

VI, 2. Итак, искренне пренебрегший почестями жизни сей, отрекшийся от сродников, отказавшийся от всякой дольней славы, возлюбивший небесную почесть и вступивший в духовный союз с братьями по Богу должен вместе с жизнью отречься и от собственной души.

VI, 3. А отречение от души [своей] состоит в том, чтобы никоим образом [и никогда] не искать воли своей, но, наоборот, иметь [постоянное] попечение о слове настоятеля⁷⁹ и исполнять его словно слово Божие; [поэтому все братия] нуждаются в настоятеле, как в добром кормчем, который общую полноту братства в единомыслии направляет к гавани Божией воли. Не следует ничего приобретать или что-либо считать своей собственностью наряду с собственностью общей за исключением разве плаща, прикрывающего тело. Ведь если [инок] не имеет ничего из этих [мирских вещей] и в нем отсутствует [всякое] житейское попечение, то он будет служителем общей пользы⁸⁰, с усердием, удовольствием и упованием исполняя повеления предстоятелей, как преданный раб Христов, купленный для общей нужды братий.

VI, 4. Этого желает и к этому призывает Господь, говоря: *кто хочет быть первым и большим между вами, будь из всех последним, всем слугою и всем рабом* (Мк. 9, 35; 10, 43–44). Рабство же это должно быть безвозмездным от людей, не приносящим прислуживающему ни чести, ни славы, дабы не явился он, согласно написанному, человекоугодником, изображающим только видимую

услужливость (Еф. 6, 5–7). Не человекам, но Самому Господу должен служить он, идя узким путем (Мф. 7, 14), подставив выю игу Господню (Мф. 11, 30)⁸¹, возложив его навсегда и с удовольствием неся до конца. Поэтому следует подчиняться всем и служить братьям, как служит взявший ссуду должник, отдающий свой долг заботами о всех и исполняющий должную любовь (Рим. 13, 8).

VI, 5. А предстоятели этого духовного хора⁸², имея в виду величие лежащей на них заботы и [множество] козней, расставленных злом, которое [всегда] подстерегает веру, должны достойно нести подвиг настоятельства, не надмеваясь мыслью о власти. Ибо здесь [подстерегает нас] опасность, поскольку многие, считавшие, что могут вести других прямо к жизни вечной, сами погибли вследствие такой тайной мысли [о власти]. Поэтому-то предстоятелям в [их служении] настоятельства следует трудиться больше других, признавать себя стоящими ниже тех, которые находятся под их началом, и жизнью своей являть братьям образец служения, почитая вверенных им [иноков] залогом Божиим. Если предстоятели будут поступать именно так, то своим служением они соделают созвучным [вверенный им] священный хор.

VI, 6. [Предстоятели также должны] открыто назидать [монахов] по мере нужды каждого, чтобы соблюсти подобающий каждому чин, но скрыто, в мысли, хранить, подобно благомыслящим рабам, смиренномудрие, зарабатывая себе такого рода жизнью великую награду [на небесах]⁸³. Поэтому

[предстоятелям] необходимо заботиться [о братиях так же], как добрые педагоги заботятся о нежных детях, вверенных им отцами.

VI, 7. Ведь педагоги, наблюдая за характерами детей, на одного воздействуют ударами, на другого — назиданием, третьего поощряют похвалой, а четвертого чем-либо иным подобным, не угождая никому и не вызывая ни у кого неприязни, но делая [лишь то], что подобает и что требует нрав ребенка, дабы [воспитуемые чада] явили себя в жизни людьми благочестивыми⁸⁴. И вы, [предстоятели,] должны, отложив всякую неприязнь к братьям и всякое высокомерие, приводить свое слово в созвучие со способностью и сознанием каждого: одного порицать, другого назидать, а третьего утешать, применяя, подобно добрым врачам, [соответствующее] лекарство для пользы каждого⁸⁵. Ибо добрый врач, наблюдая за недугом, назначает то легкое, то более сильное лекарство, не тяготясь ничем из того, что требуют нуждающиеся во врачебном уходе, но приспособливает свое искусство к язвам [пораженных болезнью] тел. И ты также следуй необходимости, чтобы, добре воспитав душу взирающего на тебя ученика, с помощью Духа [Святого] привести к [надлежащей] ей добродетели, [сделав ее] достойной наследницей дара Духа.

VI, 8. Если вы, настоятели и пользующиеся их наставлениями [ученики], так будете относиться друг к другу: одни — с радостью подчиняясь повелевающему, а другие — с удовольствием ведя

братий к совершенству, *в почительности друг друга предупредая* (Рим. 12, 10), то будете на земле жить ангельской жизнью. Поэтому никому из вас нельзя обнаруживать гордости, но в простоте [сердечной], единодушии и искреннем [душевном] расположении составляйте вместе [единый] хор. Пусть каждый убедит себя, что он ничтожнее не только брата, живущего с ним, но и всякого человека; сознавая это, он станет подлинным учеником Христовым, как сказал Спаситель: *ибо кто возвышает себя, тот унижен будет; а кто унижает себя, тот возвысится* (Мф. 23, 12)⁸⁶. И еще: *кто хочет быть первым среди вас, будь из всех последним и всем слугою* (Мк. 9, 35; 10, 43; Мф. 20, 27), так как и *Сын Человеческий не для того пришел, чтобы Ему служили, но чтобы послужить и отдать душу Свою для искупления многих* (Мк. 10, 45). И апостол говорит: *Ибо мы не себя проповедуем, но Христа Иисуса, Господа; а мы — рабы ваши для Иисуса* (2 Кор. 4, 5).

VII, 1. Итак, ведая о плодах смирения и о вреде гордости, подражайте Владыке, любя друг друга, пребывая в добре друг с другом, не страшитесь ни смерти, ни какого-либо иного наказания. Тем путем, которым Бог шествовал среди нас, — им и шествуйте к Богу, единым телом и единой душой направляясь к горнему званию, любя Бога и друг друга.

VII, 2. Ведь любовь и страх перед Господом есть первое исполнение Закона⁸⁷. Поэтому каждому

из вас следует воздвигать в душе своей, словно мощное и твердое основание, любовь и страх [Божий]; их следует также оживлять благими делами и защищать [усиленной] молитвой. Ведь что касается любви к Богу, то ей присуще рождаться в нас не просто так и не самопроизвольно, но она возникает благодаря многим трудам, великим стараниям и при содействии Христа⁸⁸, как изрекает Премудрость: *аще възыщєши єя яко сребра и якоже сокровища испытаети ю: тогда уразумеєши страх Господень и познание Божие обрящєши* (Притч. 2, 4–5)⁸⁹. А обретя познание Божие и уразумев страх [Господень], ты легко преуспеешь и в следующем, я имею в виду — преуспеешь в любви к ближнему.

VII, 3. Ибо когда трудом обретено первое, тогда второе, как меньшее и менее трудное, следует за первым; а когда первое отсутствует, тогда и второе не может возникнуть в своей подлинной чистоте. Разве не возлюбивший Бога всем сердцем и всею мыслью [своею] может здраво и искренно иметь попечение о любви к братьям, когда не исполнил он еще той любви, вследствие которой и бывает попечение о любви к братьям?

VII, 4. И изобретатель зла, видя кого-нибудь так настроенным, то есть не предавшим целиком всю душу [свою] Богу и не очистившим себя для любви к Нему⁹⁰, овладевает им, легко обольщая лукавыми помыслами: то [диавол] представляет трудными заповеди Писания и тягостным служение братьям, то, вследствие самого служения сорабам [своим], надмевает инока высокомерием

и гордыней, убеждая, что он исполнил заповеди Господа и обрел себе великое место на небесах. А [все] это является немалым преступлением [перед Богом]. Ведь благоразумному и усердному рабу следует доверять милостивому суду Владыки, но ему непозволительно делать себя самого судьей вместо Него, считая житие свое достойным Его похвал.

VII, 5. А если кто сам становится судьей [себя], отвергая [Судью] истинного, то не будет он иметь награды на небесах, до суда Божьего преисполнившись самовосхвалением и превозношением. Ибо, согласно речению [апостола] Павла, Дух Божий должен сосвидетельствовать *духу нашему* (Рим. 8, 16), но нельзя проверять свойственное нам нашим же судом. [Еще апостол] говорит: *Ибо не тот достоин, кто сам себя хвалит, но кого хвалит Господь* (2 Кор. 10, 18)⁹¹. Не ожидающий суждения от Господа⁹², но упреждающий суд Его устремляется к славе человеческой, заботясь лишь о получении чести от братьев за свои труды, а поэтому и творит он дела неверных. Ибо кто гоняется за почестями человеческими вместо почестей небесных, тот — неверный, о чем говорит и Сам Господь: *Как вы можете веровать, когда друг от друга принимаете славу, а славы, которая от Единого Бога, не ищете?* (Ин. 5, 44)⁹³. Кому можно уподобить таких людей? Я думаю, что тем, которые очищают внешность чаши и блюда, а внутри полны всякого зла (Мф. 23, 25). Смотрите, чтобы не произошло этого с вами! Поэтому, вручая свои души горнему,

имейте попечение только о том, чтобы угодить Господу и никогда не забывать о небесном.

VII, 6. Итак, не принимайте почестей жизни сей, но, втайне от молвы, подвизайтесь в подвигах добродетели, дабы [лукавый, имеющий обыкновение] совершать подлог, не улучил время и не внушил [вам скрыто любовь к] земным почестям, а затем, похитив ваш ум, [отвлеч] его от занятий [вещами] истинными, ввергнув в [дела] суетные и полные лжи. Когда же он не улучшает время и не проникает в души тех, кто посвящает свою жизнь [попечению] о горнем, то гибнет и умирает. Ведь смертью для диавола является бездействие и невозможность осуществить зло⁹⁴. А если в вас присутствует любовь к Богу, то с необходимостью за ней последуют и прочие [добродетели]: братолюбие, кротость, непритворство, постоянное усердие в молитве и вообще всякая [иная] добродетель.

VII, 7. Так как обретаемое [сокровище] является великим, то великими должны быть и труды для стяжания его, предпринимаемые не напоказ людям, а для угождения Господу, ведающему тайное. Поэтому взоры следует всегда устремлять ко Господу; [при этом] необходимо постоянно исследовать тайники своей души и ограждать их благочестивыми помыслами, дабы враг, даже проникнув в них, не обнаружил там никакого места для своего злого умысла. Далее, следует [также постоянно] упражнять впавшие в немощ члены души, приводя их к различению добра и зла⁹⁵. А упражнять эти

члены способен [только] ум, пасущий их для Бога и поселяющий всю душу вместе с собой у Него⁹⁶, поскольку ум, с помощью любви к Богу, скрытых [от людей] добродетельных мыслей и дел заповеди, врачует немощное и сочетает это немощное с Сильным⁹⁷.

VII, 8. Итак, поскольку единственным попечением и служением души должно быть горячее памятование о Боге⁹⁸ и стяжание благих мыслей, не будем ослаблять своего усердия ни когда едим или пьем, ни когда отдыхаем или делаем что-либо, ни когда ведем беседу, дабы все свершаемое нами свершалось во славу Божию, а не ради нашей собственной славы, а также чтобы вследствие коварного умысла лукавого жизнь наша не была ничем запятнанной и запачканной. Для любящих же Бога труд [исполнения] заповедей легок и приятен, поскольку любовь к Нему делает для нас подвиг нетрудным и любезным.

VII, 9. Поэтому и лукавый всяческим образом борется за то, чтобы извергнуть страх Божий из наших душ и чтобы, поймав [нас] на крючок преступных наслаждений и соперничающих [друг с другом] удовольствий⁹⁹, уничтожить любовь к Богу, дабы, схватив душу, лишенную духовных доспехов и оставшуюся беззащитной, погубить труды наши. Вместо славы небесной насаждает он в нас славу земную, а вместо подлинного добра прельщает мечтанием о призрачном добре. Страшен он, если застает стражей беспечными: тогда [лукавый] улучшает время и вторгается в труды

добродетели, чтобы вместе с пшеницей посеять и свои плевелы¹⁰⁰, — я имею в виду злословие, гордость, тщеславие, желание почести, вражду и прочие произведения зла. Поэтому необходимо бодрствовать, чтобы, если даже и подстроит он какую-либо ловушку, отразить его прежде, чем он коснется души¹⁰¹.

VII, 10. Помните и о том, что Авель принес Богу жертву от первородных овец своих и от туков их, а Каин — от плодов земли, но не от первых; и что Бог призрел на жертву Авеля, а на дары Каина не призрел (Быт. 4, 3–5). Какая [духовная] польза [для нас заключается] в этом повествовании? Она состоит в понимании того, что Богу благоугодно все, совершаемое со страхом [Божим] и верою, но ему не угодно совершаемое хотя и расточительно, но без любви¹⁰². Ибо и Авраам не иначе принял благословение от Мелхиседека, как принеся иерею Божию начатки и лучшее (Быт. 14, 18–20; Евр. 7, 4).

VII, 11. Под «лучшим» и «начатками» из добыч подразумевается сама душа и сам ум. А поэтому нам повелевается не быть мелочными, когда мы приносим в жертву Богу хвалы и молитвы, и не приносить Владыке нечто случайное, но посвящать Ему лучшее в [нашей] душе или, вернее, посвящать ее всю целиком, [делая это] со всей любовью и со всем усердием, чтобы, всегда насыщаемые благодатью Духа и укрепляясь силою Христовой, могли бы легко шествовать по ристалищу спасения. [Наши хвалы и молитвы Богу]

делают легким и приятным подвиг ради праведности, поскольку Сам Бог помогает нам в рвении к трудам, совершая через нас дела правды.

VIII, 1. Вот что можно сказать относительно этого. Что же касается частей добродетели¹⁰³ и того, какую из них следует считать наилучшей и в ней подвизаться прежде других, какую необходимо считать второй и какие — следующими [по порядку] за ними, то об этом вряд ли стоит рассуждать. Ибо [все добродетели] равночестны между собой и посредством друг друга [все] они возводят подвизающихся в них на вершину [совершенства]. Ведь простота вручает [душу] послушанию, послушание — вере, вера — надежде, надежды — праведности, праведность — служению [Богу и ближним], а служение — смирению; наследство же от смирения принимает кротость, она, в свою очередь, ведет к радости, радость — к любви, а любовь — к молитве. Таким образом завися друг от друга и ставя в зависимость обладающего [ими, добродетели] возводят [человека] на вершину [совершенства], которого он жаждет.

VIII, 2. Подобным же образом, только наоборот, и зло низводит возлюбивших его, посредством частей своих, в самую глубину порока.

VIII, 3. Но более всего следует нам быть настойчивыми в молитве, ибо она есть некий предводитель [всего] хора добродетелей, — через нее и прочие добродетели испрашиваются нами у Бога¹⁰⁴. И кто настойчив в молитве, тот общается

с Богом и сочетается с Ним посредством таинственной святости, духовного действия и неизреченного расположения. Ибо кто принимает здесь Духа [Святого] как Путеводителя и Помощника¹⁰⁵, тот воспламеняется любовью к Господу и пылает томлением [по Нему], не находя насыщения в молитве¹⁰⁶; он [постоянно] возжигает свою душу любовью к Благу и укрепляет ее рвением [по Богу], как сказано: *Ядущии Мя еще взалчут, и пьющии Мя еще вжаждутся* (Сир. 24, 23)¹⁰⁷ и: *дал еси веселие в сердцах моем* (Пс. 4, 8). Господь также говорит: *Царство Небесное внутри вас есть* (Лк. 17, 21).

VIII, 4. А что [Господь] называет *Царством*, которое *внутри* нас (Лк. 17, 21)? Разве иное что, кроме веселия, рождаемого в душах [Святым] Духом? Ибо оно есть как бы подобие, задаток и знамение вечной радости, которую будут вкушать души святых в чаемом [нами] веке¹⁰⁸. Через действие Святого Духа Господь утешает нас во всякой скорби нашей, чтобы спасти и сделать нас причастниками духовных благ и своих даров. Ибо [апостол] говорит: *утешающий нас во всякой скорби нашей, чтобы и мы могли утешать находящихся во всякой скорби* (2 Кор. 1, 4). Также говорится: *сердце мое и плоть возрадовастся о Боже живе* (Пс. 83, 3) и: *яко от тука и масти да исполнится душа моя* (Пс. 62, 6). Эти слова символически указывают на веселие и утешение, [даруемые здесь] Духом¹⁰⁹.

IX, 1. Итак, [достаточно] показано, в чем состоит цель благочестия, которую должны иметь перед

собой избравшие жизнь боголюбивую. А именно: она заключается [прежде всего] в очищении души и вселении [в нее Святого] Духа, — а это возможно [лишь] благодаря добрым делам. Поэтому пусть каждый из вас, приготовив душу указанным способом и преисполнив ее Божественной любовью

(IX, 2), посвятит себя молитвам и постам, помня слова увещающего: *Непрестанно молитесь* (1 Фес. 5, 17) и будьте *в молитве постоянны* (Рим. 12, 12; Кол. 4, 2). [Внимайте также] и завету Господа: *тем более Бог защитит вопиющих к Нему день и ночь* (Лк. 18, 7) и: *Сказал также им притчу о том, что должно всегда молиться и не унывать* (Лк. 18, 1). Потому что усердие в молитве дарует нам великие [блага, и благодаря ему] Сам Дух вселяется в души [наши]. Это ясно показывает апостол, увещающий нас: *Всякою молитвою и прошением молитесь во всякое время духом, и старайтесь о сем самом со всяким постоянством и молением* (Еф. 6, 18)¹¹⁰. И если кто из братий посвящает себя этому делу добродетели (я имею в виду молитву), то, значит, он лелеет доброе сокровище и стремится к великому стяжанию.

IX, 3. Только пусть он делает это с серьезной и правой совестью¹¹¹, никогда добровольно не блуждая мыслью и не отдаваясь [молитве] как [делу, совершаемому] поневоле и по необходимости, но исполняя ее со [всеим] стремлением и любовью души, а тем самым являя всем [братиям] благие плоды [добродетельного] постоянства. Следует и остальным [из братий] предоставить

возможность получить пользу от этого и сорадоваться постоянству в молитве, чтобы и они имели участие в благих плодах, поскольку, сорадуясь, они становятся общниками такой жизни.

IX, 4. Но и Сам Господь даст просящим о том, как следует молиться, по сказанному: *даяй молитву молящемуся* (1 Цар. 2, 9). Поэтому следует просить и знать, что постоянно усердствующему в молитве со многим старанием и прилагающему все силы свои предстоит выдержать [тяжкое] борение.

IX, 5. Ведь великие состязания требуют и великих трудов, поскольку злоба прежде всего подстерегает именно тех, которые усердно подвизаются, — рыская окрест их, она старается найти [уязвимое место], чтобы, [нанеся внезапный удар,] ниспровергнуть рвение усердствующих. Отсюда случается с ними и [нерадостный] сон, и тяжесть в теле, расслабленность души¹¹², уныние, нерадение, отсутствие терпения и прочие виды пороков, которыми губится душа, похищаемая по частям и делающаяся перебежницей в стан врага своего. Поэтому необходимо, чтобы душой управлял, как мудрый кормчий, разум¹¹³, никоим образом не предающий мысль смятением лукавого духа и не позволяющий волнам его увлекать ее; взирая прямо на горную пристань, он должен вернуть неповрежденной душу Богу, Который доверил ее ему и требует обратно¹¹⁴.

IX, 6. Не следует, падая на колени, внешним видом своим [лишь подражать] молящимся и усердно являть себя [людям] прилежным

в [изучении] Писания и благоугодным [Богу], а мыслью блуждать вне Его. Наоборот, необходимо, отринув всякое кружение помыслов и всякую неправую мысль, посвятить молитвам всю душу [свою] вместе с телом.

IX, 7. Предстоятели же должны помогать такому [иноку, усиленно предающемуся молитве], и своим увещанием усердно питать в молящемся стремление к предлежащему делу, а также тщателью очищать его душу¹¹⁵.

IX, 8. Ибо плод добродетели так молящихся делается явным для [всех] общающихся с ними. Этот плод полезен не только для преуспевшего [в духовном делании], но и для еще младенцев и нуждающихся в научении, призывая и побуждая их подражать тому, что они видят. Плоды же искренней молитвы суть: простота, любовь, смиренномудрие, терпение, незлобивость и тому подобное, то есть [всё то], что прежде вечных плодов производит здесь молитвенный труд усердного [подвижника]¹¹⁶.

IX, 9. Этими плодами и следует быть украшенным [монаху], а если их нет, то тщетен труд [его]. Впрочем, не только одна молитва, но и весь путьлюбомудрия должен быть проложенным по земле, на которой произрастают [плоды] правды. Этот путь должен вести к правой цели, а если он не приводит к ней, то он только называется путем, не будучи им на самом деле.

IX, 10. [И если монахи не следуют этим правым путем,] то они уподобляются неразумным

девам, которые в нужное время не имели в брачном чертоге масла (Мф. 25, 1–12), ибо не сияли в их душах плоды добродетели, а в мыслях их не горел светильник Духа. Поэтому справедливо в Писании нарекаются они неразумными — ведь потухла добродетель в [сердцах] еще до прихода Жениха, а Он призывает дев в горний Брачный Чертог, лишь взирая на добродетели. [Неразумным же девам] не было засчитано и [прежнее] ревнование о девстве, что вполне справедливо, ибо, [когда пришел Жених,] отсутствовало в них действие Духа¹¹⁷.

IX, 11. Ведь какая польза от [выращенной с большим] трудом виноградной лозы, если нет на ней плодов, ради которых земледелец и претерпел свой труд? Какая польза от поста, молитвы и бодрствования, если [в душе] нет мира, радости, любви и прочих плодов благодати Духа, которые перечисляет апостол (Гал. 5, 22–23)?¹¹⁸ Ибо возлюбивший горнюю благодать несет весь труд свой ради этих плодов, которыми привлекается Дух. Восприняв же от Него благодать, он плодоносит и с радостью вкушает от [плодов] земли [сердца], которую возделала благодать Духа с помощью его смиренномудрия и радения о [добрых] делах¹¹⁹.

IX, 12. Итак, необходимо, чтобы труды молитвы, поста и прочих дел [добродетели] сопровождались многим удовольствием, любовью и надеждой; следует также веровать, что цветы и плоды трудов происходят [прежде всего] от действия Духа. Если же кто-нибудь сочтет их [только] своим

собственным [достижением] и припишет всё [одним] своим трудам, то в нем вместо тех чистых плодов произрастет хвастовство и самоуверенность; [затем] эти страсти, взращенные в податливых душах, погубят и уничтожат, словно некая порча, и [сами] труды. Что же следует делать живущему ради Бога и веры в Него? Ему нужно нести подвиги добродетели с удовольствием, а освобождение души от страстей, восхождение на вершины добродетели и упование на [достижение] совершенства предоставлять Богу, веруя в Его человеколюбие¹²⁰. Подготовленный таким образом и вкусив благодать, в которую он уверовал, [христианин] без труда бежит [по ристалищу добродетели], презирая злобу врага [рода человеческого], поскольку он чужд [этой злобы] и освобожден от страстей благодатью Христовой.

IX, 13. Ибо как те люди, которые, вследствие нерадения о добре, вводят в свою природу лукавые страсти и с радостью проводят жизнь в них, легко предаваясь, словно чему-то врожденному, [чувственному] наслаждению и плодонося корыстолюбие, зависть, блуд и прочие виды супротивного порока, так и люди Христовы и работники Истины, вследствие веры и трудов добродетели, с неизреченным удовольствием плодоносят, приняв благодать Духа, превышающие их естество благие [плоды], и осуществляют [на деле] искреннюю и непреложную любовь, неизменную веру, незыблемый мир¹²¹, подлинную доброту и все остальное, благодаря чему душа становится сильнее

злобы врага; как чистое жилище, предоставляет она себя поклоняемому Святому Духу, приняв от Которого бессмертный мир Христов, она прилепляется к Господу. А восприняв благодать от Духа и прилепившись к Господу, душа становится одним духом с Ним (1 Кор. 6, 17)¹²².

IX, 14. Однако [такая душа] не только легко свершает дела свойственной ей добродетели и, подвизаясь против врага [рода человеческого], оказывается сильнее коварного умысла его, но, что превыше всего, приняв в себя страсти Спасителя, наслаждается ими¹²³ полнее, чем любители жизни сей наслаждаются почестями человеческими, славой и властью. Ибо для христианина, через благое житие и дар [Святого] Духа пришедшему в меру духовного возраста¹²⁴ от дарованной ему благодати, славой, негой и [сладким] вкушением, превосходящим всякое [чувственное] удовольствие, является быть ненавидимым ради Христа, гонимым и терпящим всякое поношение и позор из-за веры в Бога. Ведь поскольку он все упование свое возлагает на воскресение [из мертвых] и будущие блага, то всякое поношение, бичевание и прочие страдания вплоть до [смерти] крестной суть [для него как бы] роскошная нега, [блаженный] покой и залог небесных сокровищ¹²⁵.

IX, 15. [Господь] говорит: *Блаженны вы, когда будут поносить вас и гнать и всячески неправедно злословить за Меня. Радуйтесь и веселитесь, ибо велика ваша награда на небесах* (Мф. 5, 11–12). Также и апостол речет: *И не сим только, но хвалимся*

и скорбями (Рим. 5, 3); и еще: И потому я гораздо охотнее буду хвалиться своими немощами, чтобы обитала во мне сила Христова. Посему я благодушествую в немощах, в обидах, в нуждах (2 Кор. 12, 9–10), в темницах (2 Кор. 6, 5), ибо, когда я немощен, тогда силен (2 Кор. 12, 10). Также: [во всем являем себя], как служители Божию, в великом терпении (2 Кор. 6, 4).

IX, 16. Такова благодать Святого Духа, которая, овладев душой и наполнив обиталище [свое] радостью и силой, делает сладостными для души страсти Господни, избавляя ее, с помощью упования на будущие [блага], от ощущения нынешней муки. Поэтому вы, которые при содействии Духа должны взойти к вышней силе и славе, живите так, чтобы, с радостью принимая на себя всякий труд и подвиг, явиться достойными пребывания в вас Духа и наследования со Христом

(IX, 17); не впадайте в тщеславие и не расслабляйтесь нерадением, чтобы и самим не пасть, и не стать виновниками греха других.

X, 1. Если же некоторые, не имея еще ни упругой силы высшей молитвы, ни надлежащего для этого дела усердия и способности, лишены такой добродетели, то пусть они, по возможности, исполняют послушание в отношении других, с готовностью служа им, ревностно работая и с удовольствием ухаживая [за ними]. И пусть они делают это не за [дольнюю] награду, не ради почестей и славы человеческой; пусть трудятся не с ленцой

и беспечностью, прислуживая [братиям], словно чужим телам и душам, но как рабам Христовым, как нашим, чтобы дело ваше явилось пред Господом чистым и чуждым обмана¹²⁶.

Х, 2. И пусть никто не оправдывает отсутствие у себя рвения к добрым делам тем, что он бессилен совершать их, ведущих ко спасению его души. Ведь Бог не предписывает рабам [Своим] ничего невозможного, но являет всем преизобильное богатство благодати Божества Своего, чтобы каждый [человек] был в состоянии добровольно совершать что-нибудь благое и чтобы никто из обладающих усердием не обманулся [в своей надежде] на возможность спасения.

Х, 3. [Господь] говорит: *И кто напоит одного из малых сих только чашею холодной воды, во имя ученика, истинно говорю вам, не потеряет награды своей* (Мф. 10, 42). Что может быть более легкоисполнимым, чем эта заповедь? Ведь последствием [одной только] чаши холодной воды является награда небесная. Так мера [Божьего] человеколюбия печется обо мне. Еще [Господь] речет: *так как вы сделали это одному из сих, то сделали Мне* (Мф. 25, 40). Повеление это — малое, а польза от послушания — велика, ибо Бог обильно воздает за него¹²⁷. Таким образом, Он ничего не требует сверх силы, но сделаешь ли ты малое или великое, последует тебе награда, соответствующая твоему свободному произволению. Ибо если [будешь творить добрые дела] во имя Божие и по страху Божьему, получишь дар светлый и неотъемлемый.

Х, 4. А если [будешь творить их] напоказ, то внемли Господу, клятвенно обещающему: *Истинно говорю вам: они уже получают награду свою* (Мф. 6, 2, 5, 16). И чтобы мы не претерпели этого, он заповедует ученикам [Своим], а через них — нам: *Смотрите, не творите милостыни вашей, молитвы вашей и поста вашего пред людьми... иначе не будет вам награды от Отца вашего Небесного* (Мф. 6, 1)¹²⁸. Следовательно, [Господь] повелевает нам избегать похвал от [людей] смертных, а также ускользающей от нас и блекнувшей славы; искать же следует только славы, обладающей красотой неизреченной и беспредельной. Благодаря ей мы и будем прославлять Отца и Сына и Святого Духа ныне и присно и во веки веков. Аминь.





Аскетическое слово

1. Прежде всего, чадо, отрекись от мира; отрекись от земли своей и сродников своих (Быт. 12, 1); отрекись от являемого [очам] вещества, то есть от забот века сего, дабы смог ты узреть Царство Небесное¹.

2. Сними покров [греха]² с сердца своего, чтобы обрести зрение; отрекись от [вещей] зримых, чтобы увидеть незримые³.

3. Да будет хранение в сердце твоём, чтобы смог ты познать побуждающих тебя [ко греху]⁴, потому что твердая пища подобает совершенным — тем, которые посредством постоянного навыка приучили чувствовалища [свои] к различению добра и зла. Это и есть хранение сердца⁵.

4. Чадо! Убойся Бога и отрекись от гордыни, от порока, от зависти, от тщеславия, от злословия, от многоглаголанья⁶.

5. Отрекись от похотей очей своих, от двоедущия, от превозношения, от малодушия, от ярости и гнева, от ропота и возмущения⁷.

6. Чадо! Не будь своенравным, отрекись от желаний чрева своего и от смеха и не развлекайся.

7. Отрекись от [желания] насмехаться над человеком и не стремись к соперничеству в чем-либо; отрекись от злонравия и [худых] мыслей⁸.

8. Отвергни тщетную печаль⁹ и не унывай¹⁰; отрекись от невоздержанности; не будь робким, дабы не впасть тебе в [бесполезную] брань¹¹.

9. Сын [мой]! Будь искренним во всех делах своих, ибо Бог любит слова правдивые¹².

10. Не будь сластолюбивым и бесстыдным лицом¹³, но стяжай себе добрый стыд. Не будь неслухом¹⁴, *да не умрешь не во время свое* (Еккл. 7, 18).

11. Чадо! Не будь сребролюбив, ибо сребролюбие есть корень всех зол (1 Тим. 6, 10)¹⁵.

12. Не будь притворщиком и не желай чужого.

13. Убегай от греха, дабы не стать тебе рабом похоти. Не будь алчным, но избегай лукавства.

14. Не следуй плотским похотям своим, но владычествуй над ними¹⁶.

15. Не будь обманщиком, но отрекись от лжи. Будь кротким, а не упрямым¹⁷.

16. Чадо! Не будь беспокойным и любящим суету мира [сего]¹⁸.

17. Не увлекайся мыслью о перемене мест¹⁹.

18. Чадо! Стяжай себе доброе послушание²⁰.

19. Не изображай из себя притворно [человека благочестивого]²¹, но стяжай себе божественный навык²².

20. Не будь злонамеренным и коварным и не ходи одним путем с крючкотвором, ибо все это суть дела ветхого человека.

21. Чадо! Бойся Бога и избегай всех этих [грехов]; будь кротким, а не дерзким, ибо кроткие *наследуют землю* (Мф. 5, 5).

22. Будь смиренным, ибо Бог есть [Бог] смиренных²³.

23. Смирят душу свою перед Богом, и диавол не одолеет тебя; будь спокойным и смиренным перед всяким человеком²⁴.

24. Со всем вниманием следи за учителем своим, как ходит он в смиренномудрии²⁵, являя нам образец [для подражания], *дабы мы шли по следам Его* (1 Пет. 2, 21).

25. Сын [мой]! Со всем вниманием следи за всеми святыми, как ходят они в смиренномудрии.

26. Обрати внимание на верного Авраама, смилившего себя и изрекшего: *Аз же есмь земля и пепел* (Быт. 18, 27)²⁶.

27. Обрати внимание на Моисея, глаголющего: «...худогласен есмь аз (Исх. 4, 10) и чад, исходящий из глиняного горшка»²⁷.

28. Посмотри на Исаию, вопиющего и глаголющего: «...якоже порт нечистыя вся правда наша (Ис. 64, 6) пред лицом Твоим».

29. И Господь, научая следующих за Ним, глаголет: *когда исполните все повеленное вам, говорите: мы рабы ничего не стоящие; потому что сделали, что должны были сделать* (Лк. 17, 10).

30. Ведь посеянные в землю добрую²⁸ смиряют себя пред всеми людьми, ибо земля эта уготована как великим, так и малым, и очи Господа взирают на [всех] них.

31. Ходи в нестяжании, ибо бедность смиряет человека; не позволяй себе ничего лишнего, довольствуясь [лишь самой необходимой] пищей и одеждой. Остальное отдавай имеющим нужду в этом, по заповеди Христа, чтобы посвящать всё свое время Богу²⁹. И Бог даст тебе ведение, чтобы познать Его³⁰.

32. Посвящай все свое время Богу, дабы отверзлись очи [сердца] твоего. Сын мой! Со всем усердием предавайся делу Божиюму, а не делу мирскому³¹.

33. Возжелай [внимать] всякому благовому слову, но не желай услышать слово, не приносящее пользы. Ибо Господь глаголет в Евангелии: *Мои овцы слушаются голоса Моего* (Ин. 10, 3)³² и: *Кто от Бога, тот слушает слова Божии* (Ин. 8, 47)³³.

34. Сын [мой]! Если сидишь среди лучших, чем ты, испытывай желание внимать, а не говорить. Не будь опрометчивым в словах своих, чтобы не стать хвастливым³⁴.

35. Будь господином сердца своего и обуздавай язык свой (Иак. 1, 26). Не внимай с удовольствием хуле, произносимой на кого-нибудь [из братьев], дабы жить тебе в мире со всеми людьми. Ведь все святые [угодники] Божии пребывают в мире [с людьми], а [поэтому] Бог обитает в них. Ибо написано: *Мир мног любящим закон Твой* (Пс. 118, 165)³⁵. Поэтому все любящие Бога живут в мире со всеми людьми³⁶.

36. Чадо [мое]! Держи в чести пред лицом своим всякого человека. Когда сидишь в келье своей,

не позволяй помыслу своему блуждать вне [ее]. Проси Бога, чтобы [Он даровал тебе способность] распознавать побуждающих тебя [ко греху]³⁷.

37. Сидя в келье своей, не будь словно гроб³⁸, но будь сокровищницей, наполненной золотом³⁹ и имеющей стражей, [охраняющих] ее днем и ночью. Стражи же суть силы Божии, охраняющие владычественное начало души твоей⁴⁰, то есть охраняющие ведение, веру, долготерпение, воздержание, простоту, незлобие, чистоту, целомудрие, любовь, единокровие [с братьями] и истину. Эти [добродетели] окружают человека, не позволяя ему отклониться ни вправо, ни влево. Они есть то всеоружие, облачившись в которое человек становится сильным в брани и отражает вражескую рать⁴¹, то есть лукавые помыслы, сражающиеся с нами.

38. Чадо [мое]! Когда сидишь в келье своей, будь словно искусный кормчий, [ловко] управляющий кораблем своим и внимательно следящий за ветром: является ли он благоприятным или сулящим бурю⁴². Будь сильным в брани, восклицая [постоянно громким гласом]: *Востани севере, и гряди, юже, и повеи в вертограде моем, и да потекут ароматы моя* (Песн. 4, 16).

39. Сидя в келье своей, не будь словно судия, но считай Бога Судией и Обвинителем тебя самого.

40. Изнемогая в молитве, не прекращай ее, чтобы услышал тебя [Господь].

41. Изнурившись от трудов, уповай на отдохновение⁴³.

42. Полностью посвящай себя Богу, чтобы Бог боролся за тебя, поддерживал тебя и даровал тебе силу сражаться с противниками твоими. Потому что без Бога человек ничего не может (Ин. 15, 5); но если он просит Бога, то Тот дает ему силу, хранение [сердца], ведение и разумение. [И когда человек обретает всё это, тогда Бог уже] ведет его по воле Своей⁴⁴.

43. Сидя в келье своей, не блуждай [в мыслях] вне ее, но блюди трезвение в себе⁴⁵ — научись тому, как следует пребывать в келье своей. Не будь подобным скоту, которого гонят, но будь подобен человеку, гонящему скот. Сидя в келье своей, имей хранение [сердца]. Не допускай того, чтобы одно только тело твое сидело в келье, а душа находилась в Египте; не уподобляйся людям, пребывающим в пустыне, но [душой] обитающим в Египте⁴⁶. Наоборот, затвори тело свое и запри [лукавые] помыслы свои, чтобы стяжать тебе благочестивое помышление.

44. Когда сидишь в келье своей и приходит к тебе брат, начинающий вести праздные разговоры, не прилагай сердца своего к его речам, чтобы не лишиться себя [духовного] покоя, потому что многие помыслы [населяют] келью⁴⁷.

45. Сидя [в келье], предавайся [постоянному] псалмопению⁴⁸; когда прекращаешь псалмопение, радей о хранении [сердца], дабы не прельстили тебя враги; пребывай в чистоте, и пусть Святой Дух будет другом тебе⁴⁹. Сидя [в келье], старайся [стяжать] благочестивый помысел, который сроден

Богу, чтобы победить всех [врагов], ведущих брань с тобой. Потому что благой помысел, то есть памятование о Боге, властвует над страстями.

46. Сидя в келье, призывай [постоянно] Бога, чтобы послал Он тебе дар кельи⁵⁰, ибо велик сей дар.

47. Когда сидишь [в келье], не приучай себя расслабляться, ожидая [какого-либо] человека. Пусть также и другой [монах, навестивший твое жилище], не ждет тебя, пока ты прервешься на отдых⁵¹, но ради заповеди Божией потерпи пришедшего к тебе⁵². Если брат проведет с тобой один воскресный день, потерпи его ради любви Божией. А если брат придет в гору, на которой до этого поселился ты, поддержи его, пока он не найдет себе келью⁵³. И пришедшего к тебе снабди всем необходимым, потому что и сам ты, когда уходил в гору, желал, чтобы тебе предоставили [братия] всё необходимое. В этом и состоит заповедь Божия; таковы суть [истинные] деяния кельи.

48. Сын [мой]! Когда выходишь из кельи своей, храни сердце свое, чтобы не было унесено [ветром] наполненное [грузом] судно твое и чтобы ты смог благополучно разгрузить его [в безопасной гавани], иначе будешь ты ходить только ради зрения очей твоих и слуха ушей твоих⁵⁴. А если что увидишь, то пусть это послужит тебе на [духовную] пользу, дабы вернулся ты [в келью] обретшим покой.

49. Сидя [в келье], храни во всякий час памятование о Боге, и страх Божий будет всегда окружать [и охранять] тебя.

50. Ибо [именно] страх Божий изгоняет из души всякий грех, всякое зло и всякое беззаконие⁵⁵.

51. Стяжавший себе [этот] страх стяжал все дары духовные; имеющий [в себе] страх Божий имеет сокровищницу, изобилующую благами [духовными]; благодаря страху Божию все [верующие] отвращаются от зла.

52. Сын [мой]! Когда сидишь в келье своей, имей [всегда] пред очами своими суд [Божий] и твори [постоянно] дела жизни⁵⁶. Препоясай чресла свои (Лк. 12, 35) научением Божиим, и одолеешь многих врагов [своих].

53. Храни заповеди Божии⁵⁷.

54. Не будь рабом [греховной] воли своей ради славы человеческой; храни себя от тщеславия, дабы Бог не рассыпал кости твои (Пс. 52, 6)⁵⁸.

55. Всякое дело свое твори ради Бога, ибо Бог не является неправедным, и Он воздаст тебе по делам твоим.

56. Сын [мой]! Делай чистым каждое деяние свое, чтобы Бог услышал тебя. Подвизайся, чтобы предстать пред Богом испытанным⁵⁹; не будь нерадивым в отношении самого себя, принося изо дня в день [добрый плод].

57. Иначе закончится благоприятное время для тебя, и проклянешь ты *день, в который родился* (Иов. 3, 3)⁶⁰.

58. Повелеваю тебе, чадо: не ходи [одним путем] с человеком, от которого не получишь ты [духовной] пользы, дабы не пасть тебе лицом [на землю]. Не ходи вместе с человеком, преисполненным ярости

и гневливости; не общайся с клеветником и болтуном; не направляй стопы свои по одному пути с завистником, потому что *кроткие наследуют землю* (Мф. 5, 5); не ходи вместе с человеком небрежным; не будь другом строптивого и не заводи дружбы с женщиной; изо всех сил своих блюди себя, чтобы не завести такой дружбы⁶¹; не ходи [одним путем] с тем, кто меньше тебя, дабы не пятиться назад⁶².

59. Если позволяешь себе иметь друга, то пусть это будет человек верующий, дела которого превосходят твои; пусть это будет боголюбец⁶³, не поглощенный вещами века сего, которые отделяют людей друг от друга. [И наоборот], не становись другом того человека, который весь погружен в заботы мира сего, ибо от него не приобретешь ты [никакой духовной] пользы.

60. Будь другом нищего [духом], боголюбивого, смиренного, чужеземца [в мире сем]⁶⁴, блюдущего добровольное странничество свое⁶⁵, препоясавшегося страхом Божиим, бедного, несущего на себе крест⁶⁶ и хранящего уста свои.

61. Сын [мой]! Будь другом всех боящихся Господа.

62. Не уповай на человека ради дела жизни сей, дабы оставаться тебе свободным. *Возверзи на Господа печаль твою* (Пс. 54, 23), чтобы Господь позаботился о тебе⁶⁷. Имей, чадо, упование свое на Бога, потому что Он пасет и хранит тебя. Ибо Он покрывает тебя, укрепляет сердце твое, руководит тобой и защищает тебя, чтобы имел ты в Нем [всегда] помощь себе.

63. Чадо [мое]! Плодоноси Господу [добрые плоды], потому что Он улаживает сердце твое. И пусть огонь Его не затухает в тебе и сожжет всех ведущих брань с тобой, то есть [попалит все] лукавые помыслы⁶⁸.

64. Приблизься к Богу, чтобы и Он пришел к тебе; внимай Богу, чтобы и Он услышал тебя; притекай к Нему, чтобы Он принял тебя, научил тебя закону и ведению Своему⁶⁹ и стал для тебя Путеводителем.

65. Направляй свое сердце к Богу, чтобы Он помог тебе; будь всецело привязанным к Нему и ночью и днем, потому что Он — Помощник твой. *Насладися Им, и даст ти прошения сердца твоего* (Пс. 36, 4)⁷⁰. Если Бог что требует от тебя, не отступай назад, ибо Бог желает, чтобы ты стойко и от всего сердца [всегда] пребывал с Ним.

66. Когда сидишь в келье своей, имей с собой *тесные врата* (Мф. 7, 13–14); когда восседаешь за трапезой, имей с собой заповедь Божию, чтобы ради желудка не обесчестить тебе лице свое. Ибо если желаешь, то будешь воспитан [добрым] чадом [Божиим], и если преисполнен ты [доброй] воли, то [охотно] воспримешь [такое воспитание]⁷¹. Разделяй [с братом] скорбь [его], дабы обрести тебе [духовное] отдохновение; не испытывай отвращения к трудному рукоделию, ибо человек стяжает жизнь [вечную] через многие и тяжкие труды⁷².

67. Сын мой! Я, давший тебе жизнь, научаю тебя и направляю на [истинный] путь, чтобы ходить

тебе прямо (Евр. 12, 13). Не будь нечестным, но [старайся] быть правдивым в любом деле; не позволяй всякому ветру уносить тебя и не берись за всякий труд⁷³; утверждайся на [Священных] Писаниях и в любой час [дня и ночи] имей закон Божий в сердце своем, как об этом глаголет Давид: *яко аще бы не закон Твой поучение мое был, тогда убо погибл бых во смирении моем* (Пс. 118, 92)⁷⁴. И еще: *Возрадуюся аз о словесех Твоих, яко обретаяй корысть многу* (Пс. 118, 162)⁷⁵. Пусть слово Божие будет сладким в тебе, как говорит тот же Давид: *Коль сладка гортани моему словеса Твоя, паче меда устом моим* (Пс. 118, 103)⁷⁶.

67a. Давид же олицетворяет всех любящих Бога. И ты приими лик Давида⁷⁷, гонимого Саулом и глаголющего: «Пес мертвый я и блоха»⁷⁸; это говорит он по своему смиренномудрию. Поэтому прими [лик] Давида, преследуемого врагами, глаголющего и восклицающего: *Пожену враги моя, и постигну я, и не возвращуся, дондеже скончуются* (Пс. 17, 38)⁷⁹.

67b. Ведь Давид телесным образом сражался с врагами своими, доверившись Богу; и Бог сражался за него, поскольку Давид [все] произволение свое обратил к Нему. Поэтому и ты, чадо, будь твердым в сердце [своем], восклицая: *Пожену враги моя, и постигну я*; [враги же твои] суть лукавые помыслы, ведущие брань с тобой. А Бог укрепляет [сердце] человека, [и Он укрепит тебя,] для того чтобы мог ты выдержать сражение с воюющими против тебя. Ибо Он сказал следующим за Ним:

се, даю вам власть наступать на змей и скорпионов и на всю силу вражью; и ничто не повредит вам (Лк. 10, 19).

67с. И не говори, что только одним апостолам Спаситель даровал [эту] силу, поскольку Он изрек: «Что говорю вам, говорю всем»⁸⁰. Усвой мужество Навина, который стал сильным в брани, выступив в боевом строю против того, кто казался амаликитянином; [вспомни], как он победил благодаря тому, что воздеты были руки Моисеевы⁸¹. И никогда не говори, что Господь есть Пророк⁸². Внемли апостолу, глаголющему: *быв утверждены на основании Апостолов и пророков* (Еф. 2, 20).

67d. И ты, чадо мое, простерши руки свои, побеждай ведущих брань с тобой⁸³. Если боишься Бога и выйдешь на брань с врагами твоими одним путем, они падут пред тобою на семи путях. Враги же, воюющие с тобой, суть злые помыслы. Поэтому, сын мой, проси [у Бога] силу для себя, и тогда победишь [всех] супротивных ратников⁸⁴. Ведь Бог даровал нам не дух робости, но [дух] силы и любви (2 Тим. 1, 7).

68. Однако, чадо, не проси Бога научить тебя [искусству духовной] брани с той целью, чтобы ты сам по себе мог связать диавола [и положить его] к ногам своим. Не стремись [к ложной цели] и когда произносишь слова молитвы [Господней]: *и не введи нас во искушение* (Мф. 6, 13)⁸⁵. Ибо действительно есть вещи, которые человеку возможно совершать самому по себе и самому заключать в узы диавола. Однако [всегда следует помнить,

что] диавол искусен в изобретении козней: [часто] он увлекает человека в дела любви, дабы заманить в ловушку; [заманив же, незаметно] внушает [человеку помысел] приняться за такие деяния, которые [превышают его силы и заводят] в пещеры лжи⁸⁶.

69. Не смешивай желание свое с любовью, как не смешивают горькое со сладким⁸⁷. Моли Бога, сын мой, чтобы Он избавил тебя от сетей лукавого⁸⁸. Ибо люди благочестивые [иногда] оправдываются делами оправданий. [Следует помнить, что] и Адам под предлогом оправданий был обольщен [диаволом] и смешал сладость с горечью⁸⁹.

70. Будь бдителен к себе и *не даждь сна твоима очима, ниже да воздремлещи твоима веждама, да спасешися аки серна от тенет и яко птица от сети* (Притч. 6, 4–5)⁹⁰. Со всяким бдением храни сердце, ибо оттуда — исходы жизни⁹¹.

71. Сидишь ли ты в келье или находишься среди людей, имей попечение только о себе: если увидишь [что-нибудь смущающее тебя], старайся прежде всего понять — вынул ли ты бревно из глаза твоего (Мф. 7, 5). И не держи [злого] помысла на кого-либо, даже если очи твои что увидели, а уши твои что услышали, но подними прегрешение [брата] и возложи это прегрешение на главу свою, по слову [Священного] Писания: сокрушайтесь о бедах друг друга и недостатки других считайте своими⁹².

72. Ибо если ты считаешь недостаток ближнего своим собственным недостатком, то ты никого

не будешь судить, никого не осудишь и ни перед кем не будешь превозноситься, но ради любви Божией все перенесешь [со спокойствием]. Будь добрым, сын мой, потому что добрые *наследят землю* (Пс. 36, 11)⁹³, а святые останутся в ней [навсегда]. И еще: *любовь творит добро* (1 Кор. 13, 4)⁹⁴. Будь незлобивым и добрым, чтобы [мог] ты видеть Правду⁹⁵. Не будь подобен деревьям на горах, произрастающим сухими, но будь подобен камышу на водах, произрастающему нежным. Пусть лицо твое [всегда] радуется о Боге, а сердце твое пусть будет огнем, [попаляющим] грех. Не пребывай в расслаблении, но будь твердым во всем. Не позволяй сердцу своему владеть над тобой, но будь сам господином сердца своего. Не следуй за душой своей, но пусть душа твоя следует за тобой. Не уступай сердцу своему, но пусть сердце твое уступает тебе, дабы стать тебе послушным Богу⁹⁶.

73. Сын мой! Побеждай желания свои, чтобы служить тебе воле Божией. А воля Божия состоит в том, чтобы блюсти заповеди Божии. Если же соблюдаешь их, то станешь сильным во всех делах своих. И тогда будет [всякое] дело твое чистым, ибо *заповеди Его нетяжки* (1 Ин. 5, 3). Ведь Господь говорит: *Придите ко Мне все труждающиеся и обремененные, и Я успокою вас* (Мф. 11, 28). Говорит Он также и о тщетно труждающихся: «Зачем утруждаетесь, всеу труждающиеся?»⁹⁷ И еще: *беззакония моя... яко бремя тяжкое отяготеша на мне* (Пс. 37, 5).

74. Ведь мы знаем, что если человек прилепляется к Богу⁹⁸, то Бог очищает его, чтобы быть человеку облегченным от грехов своих и [способным] воспринять слово Спасителя: *если пребудете в слове Моем, то вы истинно Мои ученики. И познаете истину, и истина сделает вас свободными* (Ин. 8, 31–32). Ибо только Бог есть Тот, Кто очищает человека. Ведь сказано еще: *Всякую у Меня ветвь, не приносящую плода, Он отсекает; и всякую, приносящую плод, очищает, чтобы более принесла плода* (Ин. 15, 2).

75. Итак, сын мой, прилепись к Богу и избегай всяких злых дел. Помогай душе своей и избегай греха, подобно бегущему от лица змия⁹⁹.

76. Если желаешь воздерживаться от греха¹⁰⁰, то не смешивай себя со многими делами, ибо те, которые приумножают [свои] дела, впадают в грех¹⁰¹. Если желаешь проводить жизнь свою в отдохновении сердца, не смешивай себя со многими вещами. Будь в жизни своей воздержанным¹⁰², дабы войти в [Царство Небесное] *тесными вратами* (Мф. 7, 13).

77. [С благоговением] взирай на всех святых, которые свершали свой жизненный путь в нужде и нестяжательности¹⁰³, терпя *голод и жажду, и наготу и побои* (1 Кор. 4, 11), *скитались по пустыням и горам, по пещерам и ущельям земли* (Евр. 11, 38)¹⁰⁴.

78. И это [сказано] для того, чтобы знать тебе, что *многими скорбями надлежит нам войти в Царствие Божие* (Деян. 14, 22)¹⁰⁵, ибо Царствие Божие не здесь и не там, но *внутри нас есть* (Лк. 17, 21).

79. Поэтому и Спаситель говорит нам: *Отче наш, Иже еси на небесех! Да святится имя Твое, да придет Царствие Твое* (Мф. 6, 9–10). И блаженный апостол Петр также изрекает: *да святится Господь Бог в сердцах ваших* (1 Пет. 3, 15)¹⁰⁶.

80. Ведь если ты освящаешь имя Божие, то к тебе приходит Царствие Божие, и обитает оно в тебе; всякое дело твое становится делом по Богу, и ты как бы оказываешься на небе, в горнем мире, — [среди тех], чьи дела благоугодны Богу.

81. Ибо [Господь] изрекает: *да будет воля твоя небесной на земле* (Мф. 6, 10)¹⁰⁷, поскольку удостоившиеся века того *ни женятся, ни выходят замуж* (Мф. 22, 30); они не могут и умереть, но пребывают, словно Ангелы на небесах¹⁰⁸.

82. [Господь также] повелевает нам: «Сделай чистым дело свое, дабы стать подобным Ангелам на небесах» и чтобы исполнилось в нас написанное: *да будет воля Твоя яко на небеси и на земли*. Пусть будет дело твое на земле подобно [деяниям обитающих] на небе.

83. Ибо написано: *да будет воля Твоя яко на небеси и на земли. Хлеб наш насущный даждь нам днесь* (Мф. 6, 10–11). И еще написано: *Я хлеб живой, сшедший с небес* (Ин. 6, 51)¹⁰⁹.

84. И еще: *хлеб же, который Я даю вам, есть Плоть Моя, которую [Я отдаю] за жизнь мира* (Ин. 6, 51)¹¹⁰. [Поэтому изречение] *хлеб наш насущный даждь нам днесь* подразумевает [дарование нам] Тела Его, Слова Его и Заповеди Его, а [слова] *и остави нам долги наша, якоже и мы оставляем*

должником нашим (Мф. 6, 12) [означают] грехи, отделяющие нас от Него: отпусти их нам, [Господи,] якоже и мы оставляем должником нашим¹¹¹.

85. *И не введи нас во искушение, но избави нас от лукаваго, яко Твое есть Царство и сила и слава во веки* (Мф. 6, 13). Ведь Бог укрепляет человека, послушного Ему (это и означают слова «Твоя есть сила»), как написано: *Господь даст силу и державу людям Своим* (Пс. 67, 36).

86. Сын мой! Если ты любишь Бога, то обретешь Дух Истины, ибо Бог дарует Святой Дух тем, которые послушны Ему¹¹².

87. Если ты не можешь быть сыном [Божиим], то будь работником [на ниве Божией], потому что хороший работник с чистой совестью получает мзду свою.

88. А если не можешь стать работником, будь рабом, подобно Давиду, восклицающему: *Раб Твой есмь аз: вразуми мя, и научуся заповедем твоим* (Пс. 118, 125, 73).

89. Если же не можешь быть даже работником, то сокрушайся о себе самом, говоря: *Измолче гортань мой* (Пс. 68, 4), дабы [не] сказано было тебе: *Раб же тот, который знал волю господина своего, и не был готов, и не делал по воле его, бит будет много и: кому дано много, много и потребуется* (Лк. 12, 47–48)¹¹³. Ибо поскольку мы приняли многое ведение, постольку и подвергаемся большей опасности.

90. Внемли, сын мой, и избери себе долю Марии, которая избрала для себя благую часть

(Лк. 10, 38–42). Сия же благая часть состоит в том, чтобы верить в Бога, любить внимать Слову Его, подобно Марии, блюсти заповеди Его, быть непоколебимым, любознательным [относительно вещей духовных], носящим крест, незлобивым, непорочным и сильным в брани [духовной]¹¹⁴.

91. Чадо [мое]! Заботься о сердце своем и имей попечение об устах своих¹¹⁵. Будь добрым и чело-
веколюбивым и *возверзи на Господа печаль твою* (Пс. 54, 23)¹¹⁶.

92. Блуди себя и изнутри, и снаружи, дабы никого не осудить, потому что молящийся обращает свои молитвы к Богу и воспекает Его¹¹⁷. Поскольку же молящийся всегда посвящает себя прославлению Бога, то чресла его препоясаны (Лк. 12, 35); он — священносец¹¹⁸, имеет [постоянно] масло *в сосудах своих* (Мф. 25, 4)¹¹⁹, крепок силой своей, крепок Богом, борец против диавола, плодоносящий [добрый плод] Богу, имеющий чистое сердце; он — храм Божий, посвященный Святому Духу; дом, основанный на камне (Мф. 7, 25); он — долготерпелив, кроток, благоразумен и преисполнен смирения; имеет скорбь по Богу, но не имеет скорби по миру¹²⁰, радуется и веселится в Боге, находясь на великом просторе¹²¹; он пребывает [всегда] в безмолвии, и это безмолвие окружает его, [словно стена]¹²²; он *забывает заднее и простирается вперед* (Флп. 3, 13)¹²³; он совлекает с себя ветхого человека и облачается в нового человека (Еф. 4, 22–24), [терпеливо] перенося поношения от человеков; он — древо, приносящее

сладкий плод; он — невинный агнец¹²⁴; благоразумен он в отношении блага, правдив и неглуп во всяком деле; в слове своем сохраняет меру, не уклоняясь ни направо ни налево¹²⁵; он есть свет, сияющий и изнутри и снаружи; он есть [семя], посеянное в добрую землю и принесшее плод во сто крат (Мф. 13, 8); он — силен как лев и совершенен во всяком деле.

93. Такова благая часть, которую ты, сын [мой], должен стяжать себе. И не приступай к какому-либо делу без Бога, будь подобен Марии в деле ее.

94. Если ты не можешь стать Марией, то прими на себя труд Марфы. Имей попечение о том, что принадлежит Богу, посвящая себя служению святым.

95. Избери себе дело, в котором пребудешь до конца; возложив руки свои на плуг, не оглядывайся назад (Лк. 9, 62)¹²⁶, но следи внимательно за тем, что впереди, восклицая и глаголя [вместе с Давидом]: *аще дам сон очима моима, и веждома моима дремание, и покой скраниама моима: дондеже обрящу место Господеви, селение Богу Иаковлю* (Пс. 131, 4–5).

96. Ибо человек, взыскующий Бога, не успокоится до тех пор, пока Бог не услышит его. Ведь написано: *Сей нищий воззва, и Господь услыша и, и от всех скорбей его спасе и* (Пс. 33, 7).

97. Поэтому, если человек нищенствует ради Бога, то [Господь] скоро услышит его¹²⁷.

98. Ведь тебе известны [слова]: *подобно Царство Небесное купцу, ищущему хороших жемчужин,*

который, найдя одну драгоценную жемчужину, пошел и продал все, что имел, и купил ее (Мф. 13, 45–46)¹²⁸.

99. Если кто-нибудь скажет: «Нет у меня ничего, что бы я мог продать», ответь ему: «Отрекись от желаний лукавого сердца своего, чтобы купить многоценный камень, то есть Дух Божий. Отрекись от желаний и похотей своих, чтобы мог ты приобрести себе Христа — корень всех благ, как написано: *разделю любящим мя имение, и сокровища их исполню благих* (Притч. 8, 21); и еще: *Лучше есть плодiti мене, паче злата и камня драга; мои же плоды лучше сребра избранна* (Притч. 8, 19). Стяжай себе разум, ибо написано: *мой разум, моя же крепость* (Притч. 8, 14)¹²⁹ и: *разумный в вещех обретатель благих* (Притч. 16, 20).

100. Итак, стяжай себе разум и не будь безумным, потому что *вся противна (суть) мужеву безумну* (Притч. 14, 7)¹³⁰. Ведь муж разумный получает пользу [только] от блага, а его выгода от зла состоит лишь в том, что [сей муж старается] не делать его, поскольку он — «обретатель благих» в делах своих.

101. [Муж] разумный вытягивает невод на берег; он отбирает хороших рыб, [складывая] их в сосуды свои, а худых рыб выбрасывает вон (Мф. 13, 48).

102. Будь разумным в отношении к благу и невинным в отношении ко злу¹³¹; [знай], что есть некоторые, которые мудры относительно зла, а относительно блага — невинны. Кто же эти мудрецы,

ставшие [мудрыми] на лукавство? Они суть те, которые не видят блага и оставляют его, а зло превозносят и шествуют [по жизни всегда] вместе с ним. Поэтому всё, что ты видишь очами своими, употребляй во благо; будь невинным относительно зла, и Бог мира вскоре *сокрушит сатану под ногами твоими* (Рим. 16, 20)¹³². [Помни], что *прилежит помышление человеческое на злая от юности его* (Быт. 8, 21).

103. Во всякий час увлекай сердце свое ко благу, заботясь о добре пред лицом Господа и людей, как написано: *пленяем всякое помышление в послушание Христу* (2 Кор. 10, 5).

104. Чадо [мое]! Если ты стремишься стяжать благочестивый помысел, то и он устремится к тебе. Если сидишь в келье своей, приучай сердце свое упорядочивать помыслы. Ибо если ты станешь владыкой сердца своего, то будешь господином всех страстей своих, как написано: *все мне позволительно, но ничто не должно обладать мною* (1 Кор. 6, 12). Не уподобляйся подъяремному животному, которое, смиренное, всегда погоняется другими, [переходя] из одного места в другое¹³³.

105. Но если тебе [все же приходится] выходить из кельи своей, то старайся узнать, кто выводит тебя оттуда¹³⁴. Прежде всего исследуй деяние свое, чтобы выйти тебе с единым сердцем, потому что плодом [чистого] сердца является единомыслие¹³⁵.

106. Блуди себя от сомнения¹³⁶, потому что многие [вследствие такого сомнения] были отторгнуты от веры, хотя [до этого] были весьма

верующими. Если выйдешь единомышленным и на тебя нападет всякое искушение, то не впадай в сомнение. Вышел ли ты, чтобы выполнить какое-либо поручение [братий], пошел ли ты с той же целью с кем-либо из братий или отправился в путь, чтобы продать горшочек свой¹³⁷, и на тебя напала усталость — не испытывать колебаний, потому что [бесы] во всяком деле и *пругло бо в ложах везде* (Ис. 42, 22), а поэтому пребывай [постоянно] в трезвении. Выходя из кельи своей, не уподобляйся дикому ослу, бредущему в неведении. Ибо [бесы] набросят узду на шею твою и путы на ноги твои: узду посредством чрева твоего, а путы посредством очей твоих. Если случится тебе проходить через город, имей попечение об очах своих, дабы не унести с собой искушение в келью свою; иначе, [терзаемый искушением,] ты возопишь [в изнеможении], но никто не услышит тебя, потому что не имел ты попечения об очах своих¹³⁸. Не должно быть неведомо тебе, что есть дела, которыми одни помыслы вводятся в сердце, а есть дела, которыми выводятся оттуда другие помыслы. Вводятся они очами, а когда выходят, то становятся уже лукавыми помыслами, как написано в Евангелии: *из сердца исходят злые помыслы* (Мф. 15, 19)¹³⁹.

107. Итак, борись в очах своих и в сердце своем, чтобы пребывать тебе в покое, и тогда сохранишь чистоту. Ибо Бог любит святость, а поэтому Он и изрекает: «Свят есмь Аз, и на святых почиваю»¹⁴⁰. Также: *Блаженны чистые сердцем, ибо они*

Бога узрят (Мф. 5, 8), и: *Старайтесь иметь мир со всеми и святость, без которой никто не увидит Бога* (Евр. 12, 14). Ведь ведомо нам, что если мы приносим [добрые] плоды, то Бог очищает нас.

108. Поэтому, чадо [мое], борись, чтобы тебе всегда пребывать в чистоте и в очах, и в сердце своем; борись, чтобы, вернувшись к началу своему, быть тебе подобным малым детям, о которых Бог сказал: *ибо таковых есть Царство Небесное* (Мф. 19, 14; Мк. 10, 14).





Увещание к подвижникам¹

1. Началом отречения [от мира] для монаха является страх Божий. Монах, не имеющий этого страха, останется вне врат Царства Небесного².

2. Начало жизни монашеской есть благое ведение; неведение же Бога омрачает душу монаха³.

3. Благой удел монаха — целомудрие и освящение; без них монах лишается своей доли в наследии отцов.

4. Подвижничество монаха заключается в размышлении над [Священным] Писанием и в творении заповедей Божиих; монах, не посвящающий себя им, не является подвижником⁴.

5. Пища монаха — творить волю Божию⁵, а питье его — осуществление заповедей Христовых; ибо чувственная пища не приближает монаха к Богу⁶, но *проходит в чрево и извергается вон* (Мф. 15, 17).

6. Поступь монаха, шествующего благочестиво, стирает церковные ступени. Благочестива поступь монаха, не переходящего из дома в дом (Лк. 10, 7)⁷.

7. Жизнь монаха должна быть непорочной, чтобы не стать ему посмешищем для *женщин, утопающих во грехах* (2 Тим. 3, 6)⁸. Ибо стрелой искушения, [пронзающей сердце,] является женщина, творящая блуд по домам⁹.

8. Монаху следует [всегда] держать совет с [человеком] разумным, а совет неразумного не должен находить места в сердце его.

9. Монах, бодрствующий в псалмах, словословиях и духовных песнях (Кол. 3, 16; Еф. 5, 19), изгоняет прочь ночные призраки¹⁰. Однако если монах, возгордившись своими свершениями¹¹, [начинает] предаваться сну, то он плетет паутину¹².

10. Добрый монах избавляется от сетей дьявольских с помощью крестного знамения¹³. Монах же земной и тяготеющий к земле попадает в западни сатанинские¹⁴.

11. Дух¹⁵ монаха должен быть постоянно занят деланием благих дел; дух же монаха праздного не может преисполниться благими [дарами Божиими].

12. Упражнение¹⁶ монаха состоит в непрерывной чреде [добрых] помыслов, следующих друг за другом. Бодрствование же монаха укрощает нечистые помыслы¹⁷.

13. Пашней монаха является благая душа, плодоносящая по-евангельски [добрые плоды]¹⁸. Монах, возделывающий ее, вкушает плод, приносимый ею. Сладок сей плод в устах монаха, ибо он — награда за труды его.

14. Сила монаха — в нестяжании, ибо [только оно и способно] поднять крест¹⁹. Страшно для монаха сребролюбие, закрывающее [врата] в Царство Небесное.

15. Всем сердцем внемли себе, монаше²⁰, чтобы отогнать от себя супротивника своего — дьявола, [борющегося с тобой] и в мысли, и в деле²¹.

16. Девство есть благой дар [Божий] монаху: оно возносит его на колеснице [огненной] вместе с Илией на небо (4 Цар. 2, 11). Поэтому и ты, монаше, возлюбивший это девство, вознесись на огненной колеснице, орошая закат потоками слез, струящимися из глаз твоих.

17. Смирение есть древо жизни, растущее вверх.

18. Монах, стяжавший силу [Божью], собирает плоды благие²².

19. Девство укрепляется благодаря воздержанию от яств²³. Монах же, предающийся излишества в еде и винопитии, оскверняет жизнь свою. От Христа он услышит: *ты уже получил награду свою* (Мф. 6, 2); пристыженный и [неспособный что-либо] ответить, он получит и [соответствующее] воздаяние от Христа, ведающего тайное.

20. Монах, отдающий Богу Божие (Мф. 22, 21)²⁴, не должен превозноситься, но, молясь Богу, ему следует [постоянно] произносить: «Твоя от Твоих Тебе приношу я; от Тебя же прошу одного — спасения души моей»²⁵.

21. Господь внемлет молитвам монаха, в чистоте [сердечной] обращающего ночью свои мо-

ления к Нему²⁶. В день же [Судный] Господь облистает его [Своим Светом], и будет монах сиять, как чистый день.

22. Милостивый монах братолюбив²⁷, и он унаследует землю благую.

23. В гордого монаха не вселяется Господь, чтобы даровать ему отдохновение; [лишь] на монахе смиренномудром будет почивать Дух Святой. И в смиренномудрии своем такой монах стяжает Царство Небесное, быстро унаследовав его.

24. Во всякое время риза монаха — не риза, изготовленная из ткани, но риза духовная — должна быть незапятнанной²⁸. Ибо в полночь войдет он в Брачный Чертог вместе с Женихом-Христом (Мф. 25, 10). [И еще] монах должен приготовить масла [для светильника своего], чтобы встретить и препроводить Жениха (Мф. 25).

25. Жизнь монаха должна быть подобна жизни ангельской и испепелять грех²⁹. Жизнь монахов есть жертва всеожожения кающихся³⁰.

26. Жизнь монаха должна ясно свидетельствовать, что члены его мертвы для греха. Пусть образом для тебя, [монаше,] служит жизнь святого Иоанна [Предтечи].

27. Да избежит монах бури бесовской; хоронд Ангелов пусть окружает монахов мирной тишиной³¹.

28. Когда [в душе] поднимается буря бесовская, тогда монах должен укрощать [в первую очередь] яростное начало души³². Ибо жизнь монаха познается через [его] терпение и кротость.

29. Монах, пламенеющий духом³³, изгоняет прочь диавола, а монах, несправедливо завидующий брату, наоборот, привлекает диавола к себе. Вместе с пятью неразумными девами вне [Царства Небесного] окажется он, не снабдивший маслом светильник свой³⁴.

30. Закваска порока не должна даже и именоваться у монахов³⁵.

31. *Солнце да не зайдет во гнев* (Еф. 4, 26) монаха³⁶.

32. Монах, сохраняющий [внутренний] покой, не приводит [никогда] в смятение братий; монах же крикливый приводит в смятение весь монастырь.

33. Не отказывайся, монаше, от звуков псалмопения, ибо оно есть песнь ангельская³⁷.

34. Монах должен избегать звуков диавольских зрелищ, ибо они есть прелесть бесовская³⁸.

35. Пусть на челе твоём, монаше, всегда будет Крест Христов, а в сердце твоём, подвижнике, пусть всегда будет страх Божий.

36. Безмолвие монаха, сопровождаемое чистотой сердечной, воздаёт [должное] почитание Святому Духу.

37. Добрый нрав монаха порождает братолюбие и изгоняет [из среды братий] всякие споры.

38. Монах, соединённый с Господом, не должен предавать себя диаволу, чтобы не быть посрамленным пред Брачным Чертогом.

39. Непобедимый щит монаха — ангельская песнь на устах его; но [и эта] песнь, любимая им сверх меры, является смертью для него³⁹.

40. Сокровище монаха — добровольная нестяжательность; божественнейшим будет тот монах, который избрал ее⁴⁰.

41. Собирай себе, монаше, сокровище *на небе* (Мф. 6, 20); там — бесконечные века твоего отдохновения⁴¹.

42. Созерцание монаха должно быть устремленным к Священным Писаниям, а благоволение его — ко Господу⁴².

43. Дверь монаха не должна запираться на железные запоры⁴³.

44. Не на телесное здравие следует уповать монаху.

45. Дивен лик монаха, когда он просветлен воздержанием.

46. Душа монаха исцеляется молитвой, а благодаря милостыне познается [здравие] ее.

47. Монах, веселый видом, — отдохновение для подвижников, и [лицезрение] его очищает [душу их] от лукавых помыслов⁴⁴.

48. Пусть образцом для тебя, монаше, служит Иоанн [Креститель], носящий *одежду из верблюжьего волоса* (Мк. 1, 6)⁴⁵, а [пророк] Илия, облаченный в милоть, пусть возведет тебя на небо.

49. Пусть [апостол] Иаков дланью своей поддерживает тебя, научая терпению в случившихся с тобою искушениях (Иак. 1, 2).

50. А [апостол] Иоанн пусть ведет тебя к безначальному Слову⁴⁶.

51. Воздух радости, обвевающий чело монаха, веселит [сердце] многих братий; монах же дерзкий разгоняет братий, собравшихся вместе.

52. Равенство между братьями искореняет [грех] гордыни и насаждает смиренномудрие.

53. Равноангельским будет тот монах, который презирает [насыщение] чрева своего и не любит пьянства⁴⁷.

54. Когда монах блюдет свое девство незапятнанным, душа его [озаряется] невыразимой красотой, а когда оно оскверняется, то лицо его делается отвратительным.

55. Великой пагубой становится монах, сожительствовавший с «духовной сестрой»⁴⁸; подобен он огню, занесенному в солому.

56. Монах, обманувший мир, становится собеседником Христовым⁴⁹. Монах же, запутавшийся в делах мирских, не может угодить Христу, набирающему воинство [Свое]⁵⁰.

57. Несребролюбивый монах — надежнейший глашатай Царства Небесного. Монах же, одержимый злой страстью сребролюбия, обретет бесславную гибель.

58. Украшением юного монаха является целомудрие и девство неоскверненное⁵¹.

59. Сокровище монаха — послушание; монах, стяжавший его, будет услышан [Богом].

60. Порок не должен поселяться в сердце монаха⁵².

61. Монах обязан произносить [только такие] слова, которые [присущи] благим [мужам], и на устах его [всегда] должны быть глаголы Всевышнего.

62. Пусть монах примет на себя добровольный голод, чтобы смирить земное тело свое и возвести горé душу — жительницу Града Небесного⁵³.

63. Монах всегда должен произносить [лишь] слово истины, а слово лжи должно быть изгнано с уст его.

64. Если монах услышит слово жесткое, то ему не следует дерзить [в ответ], но он должен подчиниться, чтобы отвратить вспышку гнева. В награду он получит мир и назовется сыном Всевышнего, поскольку [уже] стал сыном Мира⁵⁴.

65. Монах, говорящий ясным и приятным голосом со смиренномудрием, может и из каменного сердца исторгнуть слезы.

66. Как лев наводит страх на диких ослов, так и монах, твердый [в своем призвании], — на помыслы похоти.

67. Монах, несвоевременно прекращающий свой пост, подобен тому человеку, который разрушает фундамент жилища [своего]⁵⁵.

68. Вихрь ветра поднимает облако пыли на равнине, а горделивый монах возбуждает [вихрь] гнева в монастыре.

69. Монастырь для монаха подобен тихой гавани для кораблей⁵⁶.

70. Бесстрастный монах, не поражаемый стрелами наслаждения, на земле являет подобие Ангелов [небесных]⁵⁷.

71. Не усердствуй, монаше, в гордыне, чтобы не впасть тебе и в [еще какое-нибудь] страшное прегрешение.

72. Будь, монаше, подражателем смиренномудрия [апостола] Павла, чтобы стать сонаследником [Царства Небесного в хоре] святых.

73. Подражай, монаше, мытарю, чтобы не быть осужденным вместе с фарисеем⁵⁸.

74. Избери, монаше, кротость Моисея⁵⁹, чтобы твердокаменное сердце свое превратить в спокойные воды озера. И после того, как обретишь ты опыт, что кротость является [великим] добром, сможешь сказать: *на воде покойне воспита мя* (Пс. 22, 2)⁶⁰.

75. Не являй себя, монаше, жестоким; помни, что ни один жестокий не пребывает в терпении [и кротости].

76. Не покидай [кроткого] Авеля, присоединясь к горделивому Каину, чтобы не разделить тебе участь последнего.

77. Познай, что смиренномудрие есть благо, и избери его, ибо оно возводит [человека] на небо⁶¹.

78. Благая награда ожидает тебя, монаше, за твоё смиренномудрие — Царство Небесное. Смотри, чтобы не лишиться тебе ее.

79. Молодой монах должен укрепляться в целомудрии, презирая тщеславие⁶². Монах, орошаемый целомудрием, есть *любимое насаждение* (Ис. 5, 7) у Бога.

80. Пост — узда монаха; обрывающий ее становится *конем женонеистовым* (Иер. 5, 8). Молодой [монах], не сдерживаемый этой уздой, [может] грешить до изнурения⁶³.

81. Монах, умывающий *ноги святым* (1 Тим. 5, 10), делает светлым сердце свое и будет обладать сокровищем небесным.

82. А монах, который, не делая различия, моет ноги также и грешным, привлекает на себя также благословение погибающих⁶⁴.

83. Закон⁶⁵ — источник жизни в руках монаха, подвижающегося в духовном делании.

84. Постоянно бодрствующий и молящийся монах превращает ночь в день.

85. Монах, терзающий свое сердце [сокрушением о грехах], проливает слезы [умиления] и призывает на себя милость небесную.

86. Божественный поток [воды живой] в устах монаха — псалом исповедания [грехов]⁶⁶.

87. Живое дерево — монах, бесстрастно [проводящий свою жизнь] на земле. Дерево жизни на небесах — монах, избравший жизнь ангельскую на земле⁶⁷.

88. Псалмопение на устах монаха — острый меч против диавола.

89. Сухое дерево в руках Елисея заставило всплыть со дна [реки] железо [топора] (4 Цар. 6, 4–7); тело монаха, высушенное постом, вытаскивает душу из пучины [греховной]⁶⁸.

90. Пост монаха иссушает каналы сладострастия.

91. Бдение монаха, делающееся острым благодаря молитве, есть меч против страстей.

92. Овощи, с любовью предлагаемые монахом страннику, лучше тука жертвы всесожжения⁶⁹.

93. *Мзда и дарове ослепляют очи премудрых* (Сир. 20, 29); кто приемлет их, чтобы поступить несправедливо, тот не является истинным подвижником⁷⁰.

94. Предел поста монаха — отшествие из жизни сей. Поэтому не оставляй поста, [монаше,] до кончины своей.

95. Нет пределов и молитве монаха: добре славить Бога во всякое время⁷¹.

96. Подвижник, бранящий монахов, лишается чести у Бога и презирается людьми.

97. Монах, который во время гнева не властвует над собственным языком, не может быть владыкой и над страстями своими⁷².

98. Монах, распаленный гневом, [не только] губит душу свою, но и поражает острыми стрелами ближних своих.

99. Горе тому монаху, который оправдывает себя перед людьми; отвратительным становится он пред [лицем] Божиим.

100. Монах ленивый радеет лишь о словах суетных, а поэтому и речь его лжива.

101. Пылкий монах впадает в искушения; монах же кроткий [всегда] укрощает гнев [свой]⁷³.

102. Уповающий на силу свою — падет, а уповающий на Господа — спасется.

103. Несчастен тот монах, который презирает ближнего как грешника; монах же, ценящий ближнего паче [себя], будет возвеличен [Господом].

104. Кроткий монах будет возвеличен [Господом] и восхвален [Им] пред взором сильных [мира сего]⁷⁴.

105. Еще до искушения вооружи себя, монаше, для духовной брани, чтобы, когда это искушение наступит, явить себя испытанным [воином].

106. Не стяжай богатства⁷⁵ и не утучняй плоть свою, монаше, ибо тесный и узкий путь (Мф. 7, 14) не приемлет ни того ни другого⁷⁶.

107. Став учеником [апостола] Павла, говори вместе с ним: *все почитаю за сор, чтобы приобрести Христа* (Флп. 3, 8)⁷⁷.

108. Наслаждение, разгоряченное опьянением, становится огнем, палящим во внутренностях монаха.

109. Христос — Источник неиссякаемый⁷⁸; черпающий из Него гасит [в себе] зловонное пламя [грехов].

110. Обладание богатством и тучность плоти, отягощенной опьянением, не допускает [человека] к вратам небесным. Поэтому не доверяйся им, монаше, чтобы мог ты сказать [Богу]: *прости нам долги наши, как и мы прощаем должникам нашим* (Мф. 6, 12)⁷⁹.

111. Монах нерадивый погибнет, пораженный [лукавыми] помыслами, подобно тому как гибнет семя злака, заглушенное тернием (Мк. 4, 7).

112. Слова лукавые не должны исходить из уст монаха, ибо виноградная лоза не плодоносит тернии⁸⁰.

113. Из уст его должны исходить слова, сладчайшие для ближнего, ибо мед не имеет горечи⁸¹.

114. Монах не должен быть ленивым на праведные дела, ибо пчела трудится неустанно⁸².

115. Слезы [покаяния] очищают [душу] от греха, как воды Иордана. Ибо Христос сказал: *Блаженны плачущие, ибо воссмеется* (Лк. 6, 21)⁸³.

116. Монах приводится в смятение бурей помыслов; незыблемо же укрепляет он себя евангельскими глаголами⁸⁴.

117. Защищай, монаше, ближнего, насколько это возможно для тебя, от греха и не упрекай его. Ибо Бог не отвергает обращающихся [к Нему].

118. Не допускай, монаше, в сердце свое слов злых и лукавых на брата своего, чтобы мог ты сказать: *и остави нам долги наша* (Мф. 6, 12) и последующие [слова Молитвы Господней]⁸⁵.

119. Венок монаха — мир и святость; стяжавший их [в здешней жизни] узрит Господа [в будущей].

120. Целомудрие монаха увенчает главу его, и он будет прославлен в сонме праведников.

121. Целомудренный монах стяжает почитание в церквях.

122. Мудрость монаха должна проявляться в благочестии и кротости, а не в хвастовстве. Мудрый монах станет управителем множества братий. Ибо подлинно мудр не тот, кто научает [только] словом, но воспитывает [духовных чад своими собственными] делами⁸⁶.

123. Разумный монах, даже если он сражается с фалангами бесов, остается неуязвимым для них⁸⁷.

124. Монах, утверждающийся на Кресте Христовом, раздробит главу змия⁸⁸.

125. Уста монаха должны раскрываться [лишь] для слова Божиего, а сердце его должно всегда неразвлеченно размышлять о глаголах Божиих.

126. Драгоценное достояние монаха — девство, озаренное светом милостивости⁸⁹. Монах, сохранивший это достояние, войдет в Брачный Чертог [Христов].

127. Соблюдай заповеди Всевышнего, монаше, и старайся сохранить, подвижнике, предписания отцов; поступая так, ты станешь наследником Царства Небесного⁹⁰.

128. Дерзкий монах [неминуемо] впадет в искушения и запутается в силках диавола; монах же кроткий обретет мир и [сподобится] венка [неувядающей] радости.

129. Изнеженный монах [неизбежно] впадет в прелесть и станет [жертвой] ночных видений⁹¹; у монаха же постящегося — ложе незапятнанное и сон без сновидений.

130. С монахом, боящимся Бога, не может случиться ничего дурного, ибо его хранит Господь; и в день кончины этого инока Господь одарит его милостью Своей.

131. Повиновение монаха познается не в деле великом; оно прославляется в деле малом⁹².

132. Терпение монаха познается не только в немощи [телесной]; оно испытывается и в искушениях.

133. *Терпение монаха должно иметь совершенное действие* (Иак. 1, 4); оно сохраняет прекрасное достояние души.

134. Терпение, добросовестно соблюдаемое монахом в [случившихся с ним] скорбях, производит надежду, которая *не постыжает* (Рим. 5, 5)⁹³.

135. Терпение монаха, сохраняемое им до кончины своей, спасет его. Ибо *претерпевший же до конца спасется* (Мф. 10, 22)⁹⁴.

136. Песнопение монаха должно быть нескончаемо, ибо и Серафимы непрестанно славословят [Бога]⁹⁵.

137. Песнь духовная, облегчающая тяжесть навалившихся искушений, должна [всегда] быть на устах твоих, монаше. Примером тебе пусть служит путник, пением скрашивающий труд тяжелой дороги.

138. Будь терпеливым, монаше, ибо краток труд терпения [в жизни сей] и бесконечны века [будущего] отдохновения.

139. Послушный монах со всей доверительностью⁹⁶ предстанет перед Распятием. Ибо Господь на Кресте был *послушным до смерти* (Флп. 2, 8)⁹⁷.

140. Голос монаха, в [минуту] раздражения души его, не должен возвышаться на ближнего его. Наоборот, голос подвижников, во всей чистоте и кротости души их, пусть возносится к Богу, а губы их при этом должны быть неподвижными⁹⁸.

141. Тот [монах] является истинным светочем на земле, который не погрешает языком своим⁹⁹.

142. Страх Господень охраняет монаха как оплот непобедимый. Но если монах не стяжал страха Божиего, то он становится легкой добычей для врагов [рода человеческого]¹⁰⁰.

143. Монах бесстрастный и чуждый сребролюбия чистым светом сияет на земле. *Ибо корень всех зол есть сребролюбие* (1 Тим. 6, 10), и корень этот никогда не порождает плода благого¹⁰¹.

144. Лучше есть мясо и пить вино, чем зловонием пожирать плоть братий [своих]¹⁰².

145. Вкушай свой хлеб, монаше, с медом, воздерживаясь от горечи. И пей свое вино с молоком, будучи младенцем в духе своем (1 Пет. 2, 2). Ибо у меда нет горечи, а молоко не ведает порока¹⁰³.

146. Золото испытывается в огненной печи, а монах познается среди множества монахов, и только неподдельный [инок] спасется¹⁰⁴.

147. Руки монаха всегда должны быть благочестиво простертыми к Богу. Ибо Моисей, победивший Амалика, своими воздетыми вверх руками предызобразил Крест [Господень] (Исх. 17, 11)¹⁰⁵.

148. Добрая благодать даруется монаху распинаемому, умирающему ежедневно¹⁰⁶. Ибо Ангелы радуются ему, принимая его в Царство Небесное.

149. Пост — узда страстей, а милосивость и молитва — гибель для них.

150. Монах, вставший превыше плотских похотей, обретется сияющим паче снега. Возлюбив Христа, а не злато, он в день благостный узрит Господа, увенчивающего его.

151. Монах наушничавший разгоняет множество собратий своих и лишается друзей¹⁰⁷.

152. Монах, распевавший псалмы с разумением, укрепляет духовную дружбу [среди братий].

153. Змий своим наушничеством изгнал Еву из рая; монах же, любящий наушничать, подобен ему. Он губит душу ближнего и не спасает души собственной.

154. Монах, распевавший псалмы с разумением¹⁰⁸, собирает множество братий и будет восхвален в церкви. Монах, распевавший псалмы в чистоте сердца, будет услышан Богом.

155. Душа монаха, отрекшаяся от мира и сочетавшаяся со Христом, презирует земное.

156. Монах, облаченный [в доспехи] благих дел, подобен кольцу, вздетому в ноздри дракона (Иов. 40, 21). Ибо чистая душа монаха, издающая духовное благоухание, запечатывает ноздри дракона, чтобы [зловонная] скверна наслаждения не исходила из них¹⁰⁹.

157. Добре братьям властвовать над наслаждениями и быть превыше плотских похотений¹¹⁰. Ибо когда в сердце брата имеется страх Божий, тогда никакая душевная скверна не коснется его.

158. Прекрасна на устах монаха похвала Богу, возносимая из [глубины] сердца. И Господь примет [всякое] прошение его, благоухающее как фимиам.

159. Сколь великая скорбь охватывает Ангелов, когда монах извергается из Царства [Небесного] вследствие своей небрежности!¹¹¹ Сколь великая мука для святых, когда подвижник из-за своей гордыни не входит вместе с Женихом в брачный чертог! Но сколь великая радость охватывает Ангелов, когда грешник через покаяние входит в Царство Небесное!¹¹² Сколь великое веселие воцаряется среди святых, когда грешник уходит с пути заблуждения и [встает на путь истины]! И вы, братия, подражая вере святых, взыскайте этого веселия, [которое будет царить] после жизни здешней¹¹³.

160. О блаженные чада Божии, монахи, которых не побороло плотское похотение! Вас не земля покрое, но небо примет вас вместе с Ангелами!



Комментарии





СВЯТОЙ АММОН

I

Повествования об авве Аммоне

- ¹ Употребляется понятие *ἐπίμα*, которое в переводе Семидесяти толковников и в Новом Завете, помимо прямого значения «слова, изречения, глагола», имеет иногда и особое значение «предмета, вещи, дела, события» (см.: *Корсунский И.* Перевод LXX. Его значение в истории греческого языка и словесности. Сергиев Посад, 1897. С. 483). В древне-церковной письменности оно часто имело возвышенный смысл, обозначая пророчество, откровение, речение Самого Господа и т. д. (см.: *Lampe G. W. H.* A Patristic Greek Lexicon. Oxford, 1978. P. 1216). Этот возвышенный смысл подразумевается и в конкретном случае. Ибо брат обращается к Аммону как к духовному отцу, а его ответ, согласно монашеской практике, воспринимался обычно в качестве «глагола Божией воли». Правда, при этом в ответах старцев проводилось различие между «заповедью» и «советом по Богу»: первая заключала в себе «обязательную силу», а второй рассматривался как «наставление не понудительное, [а только] показывающее человеку правый путь жизни» (Преподобных отцев Варсануфия Великого и Иоанна Руководство к духовной жизни в ответах на вопрошания учеников. СПб., 1905. С. 248–249. См. также: *Hausherr I.* Direction spirituelle en Orient autrefois. Roma, 1955. P. 192–201). В данном случае ответ аввы Аммона был скорее «советом по Богу», но советом, приближающимся к «заповеди».

- 2 Термин *βῆμα* имеет классическое значение «судейского кресла, трибунала» и в христианской письменности часто соотносился со Страшным Судом. Так, св. Палладий в «Диалоге о жизни св. Иоанна Златоуста» говорит о владыках и простом народе, которые будут собраны «пред страшным судейским седалищем» (*παρὰ τῷ βήματι τῷ φοβερόν*) (*Palladios. Dialogue sur la vie de Jean Chrysostome. T. I / Ed. par A.-M. Malingrey et Ph. Leclercq // Sources chrétiennes. № 341. Paris, 1988. P. 100*).
- 3 Помимо прямого смысла, в факте умерщвления василиска, возможно, скрывается и еще более глубокий смысл. Например, преп. Иоанн Кассиан Римлянин, перечисляя многих опасных для человека животных и пресмыкающихся, о которых говорится в Священном Писании, считает их олицетворением различных темных сил. Среди них упоминается и василиск (ср. Пс. 90, 13), смертоносный яд которого (*mortiferum virus*) убивает человека еще до того, как он почувствовал укус (см.: *Jean Cassien. Conférences. T. I / Ed. par E. Pichery // Sources chrétiennes. № 42. Paris, 1958. P. 275–276*).
- 4 Аскетическими писателями гнев (*ὀργή*) причисляется к главным порокам. Например, Евагрий Понтийский определяет его так: «Гнев есть неистовая страсть (*πάθος ἐστὶ μαλὶκῶδες*), которая легко выводит из себя (*ἐξίστησιν*) даже обладающих ведением, делает душу звероподобной и заставляет уклоняться от всякого общения» (PG. T. 79. Col. 1153).
- 5 На таких плетенных из тростника циновках, именуемых *ψάδιον*, египетские подвижники обычно спали.
- 6 Такое значение имеет глагол *πελάζω*. Преп. Макарий говорит о Давиде, который, будучи помазан, стал претерпевать многие скорби, «проводя время в пустынях» (*ἐν ἐρημίαις πελαζόμενος*) (см.: *Die 50 geistlichen Homilien des Makarios. Hrsg. von H. Dörries, E. Klostermann, M. Kroeger. Berlin, 1964. S. 85*).
- 7 Предполагается, что «оскорбление человеческое» (*ἐλπίν ἀνθρώπινην*) спасительно, а не вредоносно для

души. Вообще, в монашеской литературе скорби и искушения рассматривались как необходимое условие «узкого и тесного пути». См., например, у преп. Иоанна Карпафийского: «Скорби — величайшая милость Божия», ибо «душа и тело прекрасно и с пользой посещаются истинно сладкими и медоточивыми наказаниями Божиими. Концом же наказаний, трудов, смущения, стыда, страхов и отчаяний, обыкновенно случающихся с людьми, решившимися подвизаться, концом всех этих мрачных явлений бывает небесная радость, неизъяснимое наслаждение, несказанная слава и непрестанное веселие» (Аскетические творения святых отцов. *Каллист Катафигиот*. О Божественном единении и созерцательной жизни. *Иоанн Карпафийский*. Слово подвижническое / Перевод с греческого Н. А. Леонтьева. Казань, 1898. С. 105).

⁸ Проплывающий корабль называется *σκάφος*, и, видимо, на нем плыли люди, занимающие достаточно высокое общественное положение. Авва Аммон предпочитает ему *τὸ δημόσιον πορφυρεῖον*, представляющий собой, вероятно, нечто вроде «парома для всех». Тем самым подвижник являет свое смирение.

⁹ Древние монахи часто носили с собой свое «рукоделие». По словам П. Казанского, «имевшие другие средства для пропитания, кроме работы, все-таки работали, чтобы не быть в праздности и потом просто сплетали или просто сжигали свою работу. Даже во время путешествия, если приходится плыть на лодке по Нилу, старец садился плести свою веревку, из которой потом сплетались корзины» (*Казанский П.* Общий очерк жизни иноков египетских в IV и V веках. М., 1872. С. 40).

¹⁰ Так, думается, лучше перевести эту фразу (*ἵνα μὴ πάντοτε σπουδάζοντος τοῦ λογισμοῦ περιπατῶ*). Сплетая и расплетая канат, св. Аммон приводил свой «помысел» («мысль») в спокойное состояние. Поэтому, как говорится в следующем предложении, авва

являет собой пример шествования по пути Божию *μετὰ καταστάσεως*. Термин *κατάστασις* в смысле «мира, покоя» употребляет также преп. Макарий, говоря, например: «Приступающие к Господу должны творить молитвы в безмолвии, мире и многом покое» (*ἐν ἡσυχίᾳ καὶ εἰρήνῃ καὶ καταστάσει πολλῇ*) (Die 50 geistlichen Homilien des Makarios. S. 63).

- 11 «Страх Божий» — выражение, имеющее в христианстве богатый спектр оттенков; в данном случае оно, скорее всего, является синонимом «благочестия». Поэтому преуспевание в страхе Божиим тождественно преуспеванию в духовной жизни. Об этом хорошо пишет авва Дорофей, различающий два вида страха Божия: один, присущий новоначальным (*ὁ εἰσαγωγικὸς φόβος*), и другой, свойственный достигшим высоких ступеней духовной жизни (*ὁ τέλειος φόβος*). Преуспевание и состоит в восхождении от первого ко второму (см.: *Dorothee de Gaza. Oeuvres spirituelles* / Ed. par L. Regnault et J. de Preville // Sources chrétiennes. № 92. Paris, 1963. P. 222–232).

- 12 Сравнение с камнем, помимо «прямой образности», имеет еще и подспудную. Ср. у св. Игнатия Богоносца, уподобляющего христиан «камням храма Отца» (*λίθοι ναοῦ πατρὸς*), приготовленным для возведения этого храма и возносимым на высоту посредством «приспособления (*διὰ τῆς μηχανῆς*) Иисуса Христа», то есть Креста (см.: *Ignace d'Antioche. Polycarpe de Smyrne. Lettres. Martyre de Polycarpe* / Ed. par P. Th. Camelot // Sources chrétiennes. № 10. Paris, 1969. P. 64).

- 13 Пифос — глиняный сосуд, иногда очень больших размеров. Такие большие пифосы часто зарывались в пол и служили обычно для хранения зерна и прочих продуктов.

- 14 Тема «принуждения себя» (даже — «насилия над собой») ассоциирующаяся с глаголом *βιάζω*, постоянно встречается в церковной письменности, поскольку «Царство Небесное силою берется (*βιάζεται*),

и употребляющие усилие (*βιασται*) восхищают его» (Мф. 11, 12). Причем медиальное значение этого глагола, по мнению владыки Василия (Богдашевского), предполагает и значение «Царствие Божие употребляет силу», то есть оно «стремится неудержимо, с силою, привлекает, возбуждает. До дней И. Крестителя были пророчества о Царствии Божием, а ныне оно вступило на землю и является деятельною силою. Несмотря на козни врагов, оно благовестуется (Лк. 16, 16) с силою. Соответственно, этой внутренней энергии Царства Божия нельзя быть косным, пассивным, безучастным его зрителем, а оно требует величайшей активности, подвига, труда. Оно восхищается, делается достоянием только того, кто употребляет над собою силу, подавляя в себе все, не соответствующее сущности и характеру Царства Божия» (*Василий (Богдашевский), епископ. Евангелие от Матфея. Критико-экзегетическое исследование. Киев, 1915. С. 96–97*). В этом же смысле указанный глагол употребляется и многими отцами Церкви. См., например, у преп. Макария, говорящего, что «приступающему к Господу прежде всего следует принуждать себя к благу, даже если сердце не хочет этого». Такое «принуждение» приносит духовные плоды в виде истинной молитвы, любви, кротости и т. д. (см.: *Die 50 geistlichen Homilien des Makarios. S. 184*).

- 15 Ср. у преп. Симеона Нового Богослова, который, толкуя это место Евангелия, говорит, что слово «всё» включает в себя все нажитое богатство, земные желания и сам «вкус» к этой преходящей жизни. Христианин отказывается от них ради того, чтобы вкусить «жизнь подлинно сущую и вечную» (*τῆς ἐνυποστάτου καὶ αἰωνίου ζωῆς*). (*Symeon le Nouveau Théologien. Catéchèses. T. III / Ed. par B. Krivochéine et J. Parhamelle // Sources chrétiennes. № 113. Paris, 1965. P. 300*).
- 16 Речь идет, естественно, о каком-то месте Священного Писания, вызвавшем у иноков определенные недоумения и вопросы, за разъяснением которых они

обратились к старцу. Египетские монахи IV в. обычно активно читали и изучали Писание, основывая на Нем свою аскетическую практику (см.: *Heussi K. Der Ursprung des Monchtums*. Tübingen, 1936. S. 276–280). Причем для отцов-пустынников Писание было не столько «записанным Словом», сколько «Словом сказанным и живым», ибо его они больше «слушали», чем «читали». И когда инок обращался к старцу за разъяснением какого-либо места Священного Писания, то ответ, данный духовником, воспринимался как Само Слово Божие (см.: *Burton-Christie D. Scripture and Quest for Holiness in the «Apophthegmata Patrum»*. Ann Arbor, 1988. P. 164–205).

17 Обращение старца именно к Моисею связано, скорее всего, с тем, что последний был богодухновенным автором «Пятикнижия». Именно в качестве такового «Моисей, по Божественному вдохновению, предначертал и внутренний характер всей священной ветхозаветной письменности, отобразил весь ее дух и направление» (*Юнгеров П. Общее историко-критическое введение в Священные Ветхозаветные Книги*. Казань, 1910. С. 30). Отцы Церкви всегда поставляли его на особое место среди ветхозаветных святых. Так, св. Василий Великий говорит, что Моисей наравне с Ангелами удостоился видеть Бога лицом к лицу (*ὁ τῆς αὐτοπροσώπου θείας τοῦ Θεοῦ ἐξίσου τοῖς ἀγγέλοις ἀξιωθεὶς*), а поэтому глаголы, изреченные им, суть глаголы Истины и научения Святого Духа (см.: *Basile de Cesarée. Homélie sur l'Hexaéméron* / Ed. par S. Giet // *Sources chrétiennes*. № 26. Paris, 1962. P. 90). Сам преп. Антоний обладал пророческими харизмами, а поэтому его беседа с Моисеем происходила как бы на равных, но являлась недоступной для прочих, даже для Аммона, не достигшего еще высот духовной жизни своего учителя. О пророческом даре преп. Антония см.: *Devilliers N. St. Antoine le Grand, père des moines*. Abbaye de Bellefontaine, 1971. P. 85–89.

- 18 Авва Пимен принадлежал к более младшему поколению египетских иноков, чем св. Аммон. Он родился ок. 345 г. и был еще жив в 40-х гг. V в. У Пимена было два брата: старший Аноб и младший Паисий, которые подвизались вместе с ним (см.: *Chitty D.J. The Desert A City. An Introduction to the Study of Egyptian and Palestinian Monasticism under the Christian Empire.* N. Y., 1966. P. 69–71, 79).
- 19 Обычная для монашеской письменности тема «умирания для мира», истоки которой прослеживаются еще в античной философии. Например, Платон мыслил саму философию как «искусство умирания» индивидуальности («эго») человека, предполагающее «мертвость» страстей (см.: *Hadot P. Exercices spirituelles et philosophie antique.* Paris, 1981. P. 27–42). Что же касается аввы Пимена, то он хорошо усвоил наставление св. Аммона. Одно повествование о нем подтверждает это. Однажды Пимен вместе с братом Анобом проходили мимо кладбища и увидели женщину, страшно стенавшую и плачущую. На вопрос братьев, почему она так терзается, местные жители ответили, что женщина похоронила сразу мужа, сына и брата. Тогда авва Пимен сказал Анобу: «Если человек не умертвит всех желаний плоти (*τὰ θελήματα τῆς σαρκὸς πάντα*) и не стяжает такого же сокрушения (*τὸ πένθος τοῦτο*) он не сможет стать монахом» (ΤΟ ΓΕΡΟΝΤΙΚΟΝ ΗΤΟΙ ΑΠΟΦΘΕΓΜΑΤΑ ΑΓΙΩΝ ΓΕΡΟΝΤΩΝ. ΑΘΗΝΑΙ, 1970. Σ. 92).
- 20 Эта способность (*διάκρισις*) обычно связана с достижением подвижниками высот духовной жизни. Так, о преп. Пахомии повествуется, что он обладал способностью духовного различения (*τὴν διάκρισιν τοῦ πνεύματος*), а поэтому мог отличать лукавых духов от духов святых. См.: ΜΕΓΑΣ ΑΝΤΩΝΙΟΣ. ΑΜΜΩΝΑΣ. ΑΜΜΩΝ Η ΑΜΜΩΝΑΣ. ΠΑΧΩΜΙΟΣ // ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΕΛΛΗΝΩΝ ΠΑΤΕΡΩΝ ΚΑΙ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣΤΙΚΩΝ ΣΥΓΓΡΑΦΕΩΝ. Τ. 40. ΑΘΗΝΑΙ, 1970. Σ. 162. См. также примеч. 20 к «Посланиям».

- ²¹ В сирийской версии этого изречения добавляется краткое толкование его: образ жизни и благое поведение монаха определяется тем, что он постоянно делает внушение («выговор») себе.

II

Послания св. Аммона

- ¹ Св. Аммон употребляет здесь глагол *συστέλλω* (букв.: стягивать) в смысле «уходить», «удаляться», но такое «удаление» предполагает и «собрание себя», которое является единственным путем к боговедению (*τὸν Θεὸν ἐπιγινῶναι*).
- ² Опыт духовной радости, связанный с посещением благодати, запечатлевается во многих произведениях аскетической письменности. Так, преп. Макарий сравнивает души, взыскующие Господа, с «умными градами Его» (*ταῖς νοεραῖς αὐτοῦ πόλεσιν*), которым Он посылает свыше «светлый и Божественный образ Своего Духа», то есть «небесного Человека» (*τὸν ἐπουράνιον ἄνθρωπον*), дабы этот Человек (или Дух), запечатлевшись и смешавшись с ними, преисполнил их миром, неизреченной радостью и ликованием (см.: *Pseudo-Macaire. Oeuvres spirituelles* / Ed. par V. Desprez // *Sources chrétiennes*. № 275. Paris, 1980. P. 230). Блж. Диадок Фотикийский также говорит, что «благодать посредством чувства ума (*διὰ τῆς νοῦ αἰσθήσεως*) у преуспевающих в ведении увеселяет тело неизреченным ликованием» (*Попов К. Блаженный Диадок (V века) и его творения*. Т. 1. Киев, 1903. С. 437–438). Вообще, тема «радости» восходит к Ветхому Завету, где для обозначения ее используются понятия *ἀγαλλίασις* (собственно «радость») и *εὐφροσύνη* («веселие»); в Новом Завете на первый план выступает термин *χαρά* (св. Аммон сопоставляет ветхозаветное и новозаветное словоупотребление: *χαρὰν καὶ ἀγαλίασιν*). Если в Ветхом Завете «радость»

- соотносится преимущественно со свободным человеческим «ответом» на присутствие Бога и Его спасительное действие в мире, то в Новом Завете она «фокусируется» на Богочеловеческой Личности Иисуса Христа. Поэтому радость становится неотъемлемой и характерной чертой жизни христианина, всегда сопутствуя ему в скорбях, невзгодах и мучениях. Отцы Церкви, развивая эту ветхозаветную и новозаветную традицию, тесно связывали радость с верой в Бога, покаянием, смирением, послушанием Богу, духовной бранью, любовью к Богу и к ближним и пр. добродетелями, без которых (как и без радости) немислимо спасение. См.: *Langis D. Joy: A Scriptural and Patristic Understanding // The Greek Orthodox Theological Review*. 1990. Vol. 35. P. 47–57.
- ³ Мнение, что прообразами христианских иноков являются, среди прочих ветхозаветных святых, Илия Пророк и Иоанн Креститель, было достаточно широко распространено в церковной письменности и нашло свое выражение у свв. Григория Богослова, Григория Нисского, блж. Иеронима и др. См. соответствующие разделы в книге: *Théologie de la vie monastique. Études sur la Tradition patristique*. Aubier, 1961. P. 121, 133–134, 194.
- ⁴ Ср. замечание блж. Феодорита Кирского: «Молитва святых есть общее противоядие против всех страстей» (*Theodoret de Cyr. Histoire des moines de Syrie*. Т. II / Ed. par P. Canivet et A. Leroy-Molinghen // *Sources chrétiennes*. № 257. Paris, 1979. P. 30.
- ⁵ Здесь св. Аммон очень четко обозначает ту мысль, что целью монашества является достижение совершенства, насколько это вообще возможно для христианина. См.: *Flew N. The Idea of Perfection in Christian Theology*. London, 1934. P. 158–159.
- ⁶ В этой цитате св. Аммон заменяет слово «пророки» на «их».
- ⁷ Выражением *τὰς θείας δυνάμεις* здесь, вероятно, обозначаются различные проявления Божией благодати.

- 8 Понятие «безмолвие» («исихия») у св. Аммона, на первый взгляд, почти совпадает с «отшельничеством». Но здесь следует помнить, что в православном монашестве «само отшельничество обычно понималось более в смысле внутренней отрешенности от окружающей среды, а не как простое “географическое” удаление из ограды монастыря в пустыню» (Василий (Кривошеин), монах. Аскетическое и богословское учение св. Григория Паламы // *Seminarium Kondakovianum*. Т. VIII. Praha, 1936. С. 101). Поэтому преп. Симеон Новый Богослов и говорит: «Переход ума от [вещей] зримых к [вещам] незримым, его [уход] от чувственного и вселение в сверхчувственное производят забвение всего того, что он оставил позади. Это я называю безмолвием в подлинном смысле слова (ἡ ἡσυχία ὄντως), страной и местом безмолвия» (*Syméon le Nouveau Théologien. Chapitres théologiques, gnostiques et pratiques* / Ed. par J. Darrouzes // *Sources chrétiennes*. № 51. Paris, 1957. P. 64).
- 9 Выражение ἀπ' ἐντεῦθεν указывает, скорее всего, на время Илии Пророка.
- 10 Св. Аммон исходит из общего святоотеческого понимания страсти, согласно которому «страсть» всегда указывает на одностороннее, негармоническое и несвободное состояние сил человека, от которого *страдает* и его объективное достоинство, и субъективное благосостояние. Единичный интерес, чрезмерно разросшись в ущерб другим, подчиняет своему деспотическому господству волю человека, почему страсть является болезнью по преимуществу воли, хотя и другие силы и способности человека извращаются и получают ложное, превратное направление вследствие влияния страсти на всю психофизическую жизнь» (Зарин С. Значение страстей в духовной жизни, их сущность и главные моменты развития, по учению свв. отцов-аскетов // *Христианское чтение*. 1904. № 4. С. 505–506).

- ¹¹ Ср. 2 Кор. 2, 15: «Ибо мы — Христово благоухание (*Χριστοῦ εὐωδία*). Для св. Аммона благоухание, так же, как свет и радость, является результатом действия Святого Духа в душе, очистившейся и подготовившей себя к принятию Его (см. предисловие к переводу его посланий на французский язык: *Lettres des Pères du desert. Ammonas, Macaire, Arsene, Serapion de Thmuis. Abbaye de Bellefontaine*, 1985. P. 7). И преп. Макарий сравнивает душу с невестой Христовой, имеющей фимиам. Но как фимиам, лишь будучи брошенным в огонь, издает благоухание, так и душа, только смешавшись с небесным огнем Духа, издает «духовное благоухание добродетели», то есть творит добрые дела (*τὰ καλὰ ἔργα*): молитву, плач [о грехах], пост, бдение и прочее. См.: *Makarios/Symeon. Reden und Briefen. Bd. II. Hrsg. von H. Berthold. Berlin*, 1973. S. 215.
- ¹² Представление о «страже» (*φύλαξ*) в святоотеческой письменности обычно ассоциировалось либо с Ангелом-Хранителем, либо с Господом. Оба эти смысловых аспекта слова сочетаются своеобразным способом в «Похвальном слове Оригену» св. Григория Чудотворца, который, говоря о Боге Слове (Логосе) как о «Великого Совета Ангеле» (см.: Ис. 9, 6), называет Его и «Неусыпным Стражем всех людей» (см.: *Gregoire le Thaumaturge. Remerciement à Origène suivi de la Lettre d'Origène à Gregoire / Ed. par H. Grouzel // Sources chrétiennes. № 148. Paris*, 1969. P. 112, 180). Поскольку св. Аммон отождествляет «стража» с «Силой (*δύναμις*) Божией», то, как кажется, он подразумевает именно Ангела-Хранителя, ибо тождество *δύναμις* и *ἄγγελος* является общим местом в христианской письменности. Однако само выражение «сила Божия» имеет у св. Аммона достаточно неопределенные и расплывчатые грани, тяготея к сближению с понятием «благодать». Впрочем, коренных расхождений между этими различными аспектами представления о «страже» не имеется, так

как Ангелы у христианских писателей часто предстают в качестве посредников, сообщающих людям благодать Божию. Так, согласно Евагрию, «благодать молитвы сообщается нам Ангелом» (*Василий (Кривошеин), иеромонах*. Ангелы и бесы в духовной жизни по учению восточных отцов // Вестник Русского Западно-Европейского Патриаршего Экзархата. 1955. № 22. С. 139). Ибо, как говорит сирийский подвижник V в. Иоанн Апамейский, Ангелы суть посредники, дарованные нам для того, чтобы мы познали горный мир и чтобы нам открылось духовное таинство Неба (см.: *Jean d'Apamée*. Dialogues et traités / Ed. par R. Lavenant // Sources chrétiennes. № 311. Paris, 1984. P. 78). Св. Василий Великий, наряду с упоминанием об «Ангелах-Хранителях народов» (представление древнее, уходящее корнями в Ветхий Завет), говорит и об Ангеле, дарованном «каждому из верных»; тако-го Ангела он называет «Педагогом» и «Пастырем» (*ποιμα*), руководящим жизнью каждого христианина (см.: *Basile de Cesaree*. Contre Eunome. T. II / Ed. par B. Sesboue, G.-M. de Durand et L. Doutreleau // Sources chrétiennes. № 30. Paris, 1983. P. 148; *Свт. Василий Великий*. Против Евномия III, 1 // *Святитель Василий Великий, Архиепископ Кесарии Каппадокийской*. Творения: В 2 т. Т. 1. М.: Сибирская Благовонница, 2008 (Полное собрание творений святых отцов Церкви и церковных писателей в русском переводе; т. 3, 4). С. 258–259 (далее — *Свт. Василий Великий*. Творения)). Вообще, «функции» Ангелов-Хранителей, как они изображаются в святоотеческой письменности, достаточно многообразны. Среди прочего они, например, способствуют духовному преуспеянию человека и его восхождению к Богу, защищают его от нападков бесов и т. д. См.: *Daniélou J.* Les anges et leur mission d'après les Pères de l'Eglise. Paris, 1990. P. 101–121.

13 Преп. Макарий также говорит о «сладости благодати» (*ἡ τῆς χάριτος γλυκύτης*): душа, вкушая, с одной стороны, эту «сладость», а с другой, пробуя «горечь

- греха», обретает духовный опыт, который заставляет ее избегать порока и прилепиться к Господу. См.: *Pseudo-Macaire. Oeuvres spirituelles*. P. 168.
- 14 Образ «возделывания земли» довольно часто встречается в христианской литературе, хотя обычно в несколько иных контекстах. Так, Ориген говорит о «возделывании умозрительного навыка» (τῆς γεωργίας τῆς ἔξεως νοητικῆς) (см.: *Entretien Origène avec Heraclide / Ed. par J. Scherer // Sources chrétiennes. № 67. Paris, 1960. P. 98*). Св. Григорий Нисский называет человека, посвятившего себя подвижнической (девственной) жизни, «разумным земледельцем (ὁ σώφρων γεωργός), мудро возделывающим самого себя» (*Gregoire de Nysse. Traité de la virginité / Ed. par M. Aubineau // Sources chrétiennes. № 119. Paris, 1966. P. 360*). Преп. Максим, толкуя Ис. 5, 2, замечает, что «кто искренне и по свободному произволению возделывает естественное семя блага (τὴν κατὰ φύσιν σποράν τοῦ ἀγαθοῦ), тот приносит [добрый] плод Садовнику, то есть Богу» (*Maximi Confessoris Quaestiones et dubia / Edidit J. H. Declerck // Corpus Christianorum. Series Graeca. Vol. 10. Turnhout-Leuven, 1982. P. 95; Преп. Максим Исповедник. Вопросы и Затруднения / Пер. П. К. Доброцветова. М., 2008. С. 178*).
- 15 Эта «свобода» (ἐλευθερία), вероятно, соотносится прежде всего с волей человека, когда он достигает доступного здесь состояния святости. «Правда, предикат свободы характеризует все настроение духа подвижнического, поскольку оно бывает чуждо рабства греху, но это обстоятельство тем не менее не исключает возможности прилагать упомянутый предикат свободы к воле человеческой в частности, ведь последняя служит одним из главных деятелей в образовании указанного настроения и достижения святости. Тот свободен, кто совершен, потому что где Дух Господень, там и свобода; “закон свободы читается с помощью истинного разума, уразумевается чрез исполнение заповедей, а исполняется по милосердию

- Христову” (преп. Марк Подвижник); свободными следует считать не тех, кто свободен по состоянию, но тех, кои свободны по жизни и нравам; свобода составляет настоящую чистоту и презрение при-временного» (*Пономарев П.* Догматические основы христианского аскетизма по творениям восточных писателей-аскетов IV века. Казань, 1899. С. 201–202).
- 16 *Букв.:* в то упокоение (*εἰς ἐκείνην τὴν ἀνάπαυσιν*); подразумевается вечный покой. В таком смысле понятие *ἀνάπαυσις* весьма часто употребляется христианами авторами. Уже в так называемом «Втором послании Климента Римского» мы встречаем подобное употребление, сочетающее это понятие с вечной жизнью, нетлением и будущим Царством (см.: *Van Eijk N. H. C.* La resurrection des morts chez pères apostoliques. Paris, 1974. P. 63, 84–85). Климент Александрийский же говорит, что «концом (свершением) благочестия (*τέλος θεοσεβείας*) является вечное упокоение в Боге» (*Clement Alexandrinus.* Protrepticus und Paedagogus. Hrsg. von O. Stählin und U. Treu. Berlin, 1972. S. 151). Примерно в том же смысле высказывается и Ориген: «Все люди, *труждающиеся и обремененные* (Мф. 11, 28) вследствие естества греха (*διὰ τὴν τῆς ἀμαρτίας φύσιν*) призываются к упокоению у Слова Божия, ибо Бог *посла Слово Свое и исцели я, и избави я от растлений их* (Пс. 106, 20)» (*Origène.* Contre Celse. T. II / Ed. par M. Borret // Sources chrétiennes. № 136. Paris, 1968. P. 146).
- 17 Парафраза Еф. 2, 2. Под *τὰς ἐξουσίας τοῦ ἀέρος* явно понимаются бесы, которые ниже называются «силами (энергиями), пребывающими в воздухе» (*ἐνέργειαι ἐν τῷ ἀέρι*). О том, что «средой обитания» бесов является преимущественно воздух, свидетельствует духовный опыт многих подвижников. Например, авва Серин говорит о бесчисленном количестве бесов, летающих в воздухе и принимающих различные формы. См.: *Regnault L.* La vie quotidienne des pères du desert en Egypte au IV siècle. Haschette, 1990. P. 196.

¹⁸ Выше св. Аммон говорил о «телесном покое» (*ἀναπαύσιν τοῦ σώματος*), употребляя термин *ἀναπαύσις* в смысле, близком к «нерадению» и «лени». В данном случае тот же термин предполагает совсем иной смысл: достижение христианином (подвижником) после многих трудов и молитв высокой степени духовного преуспеяния. Аналогичный смысл указанного понятия встречается у многих отцов Церкви, и, например, преп. Макарий говорит: «Сподобившиеся стать чадами Божиими и родиться свыше от Духа Святого (Ин. 14, 23), имеющие в себе просвещающего и упокоивающего их Христа, бывают многообразными и различными способами путеводимы Духом, и благодать невидимо действует в их сердце, даруя духовный покой (*ἐν ἀναπαύσει πνευματικῇ*)» (см.: Die 50 geistlichen Homilien des Makarios. S. 180). Характерно, что если св. Аммон сочетает «духовное отдохновение» с «легкостью сердечной» (*καὶ ἀναπαύσει καὶ ἐλαφρότητι*), то и преп. Макарий, говоря об освобождении от «греховной тяжести», которое даруется благодатью, сходным образом ассоциирует легкость с любовью, благодатью, радостью и Божественным радованием (Ibid. S. 199).

¹⁹ Ср. 2 Кор. 3, 12 и Еф. 3, 12. Термин *παρρησία*, который мы здесь традиционно переводим как «дерзновение», является одним из ключевых понятий христианского мирозерцания и обладает большим «смысловым полем». Анализ, проведенный Ж. Даниелу относительно значения данного термина в «тайнозрительном богословии» св. Григория Нисского, наглядно показывает это. В классическом греческом языке указанное понятие обозначало свободу выступлений в собрании граждан, которая являлась привилегией полноправных граждан в противоположность рабам. В христианском словоупотреблении понятие обрело смысл «уверенности» в отношениях человека с Богом. Согласно св. Григорию, такая «уверенность» («дерзновение») характеризует в первую очередь

райское состояние человека и тесно связана с бесстрашием (*ἀπάθεια*), которым он обладал в этом состоянии и возвращение которого является высшей духовной целью человека. Грехопадение лишило его такого дара, вытесненного стыдом (*αἰσχύνη*); этот стыд есть противоположность *παῤῥησία*, а поэтому возврат к «уверенности» («дерзновению») возможен прежде всего через обретение чистоты совести (*συνείδησις*). С другой стороны, *παῤῥησία* увязывается со свободой, причем не столько со свободой в ее, так сказать, «метафизическом аспекте» (обозначаемом понятиями *προαίρεσις* и *αὐτεξούσιον*), сколько в аспекте этическом (*ἐλευθερία*). Такая свобода вкупе с «уверенностью» противостоит рабству (*δουλεία*), но «рабству и подчинению греху», а не «рабству Богу» (*δουλεία Θεοῦ*), являющемуся истинной свободой. Наконец, *παῤῥησία* поставляется св. Григорием Нисским в непосредственную связь с молитвой, которая есть «беседа с Богом» (*Θεοῦ ὁμιλία*). См.: *Daniélou J. Platonisme et théologie mystique. Doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*. Aubier, 1944. P. 103–115.

20 Данное выражение (*ἡ θέρημη ἡ θεική*) предполагает снисхождение благодати Божией в душу человека. Ср. у преп. Иоанна Лествичника: «Когда душа, предающая саму себя, погубит блаженную и вожденную теплоту, тогда пусть усердно взыскует, по какой причине она лишилась ее, и против этой причины она должна направить всю брань и все усердие свое. Ибо теплота возвращается только через те врата, через которые она вышла» (ΤΟΤ ΟΣΙΟΥ ΠΑΤΡΟΣ ΗΜΩΝ ΙΩΑΝΝΟΥ ΤΟΤ ΣΙΝΑΙΤΟΥ ΚΛΙΜΑΞ. Εκδ. ΙΕΡΑΣ ΜΟΝΗΣ ΠΑΡΑΚΛΗΤΟΥ, 1992. Σ. 43).

21 Св. Аммон говорит здесь о даре «духовного различения» (*διάκρισις*, *discretio*); это понятие иногда переводится как «рассудительность». Обычно оно обозначает добродетель, являющуюся «существенным и важным моментом трезвения» или, частнее, *внимания*. По словам преп. Макария Египетского,

«любителю добродетели должно позаботиться о рассудительности (τῆς διακρίσεως), чтобы не обманываться в различении добра и зла»; «Из всех добродетелей самая большая есть рассудительность». По словам аввы Пимена, «хранение, внимание к самому себе и рассуждение — вот три действия души» (Зарин С. Аскетизм по православно-христианскому учению. Т. I, кн. 2. СПб., 1907. С. 585).

²² Ср. Рим. 8, 15. Св. Григорий Двоеслов на сей счет замечает: Творец [всего] видимого и невидимого, Единородный Сын Отца, пришел для спасения рода человеческого (*ad humani generis redemptionem*) и послал Святого Духа в сердца наши. Оживотворенные (*vivificati*) Им, мы верой постигли то, что до сих пор не можем познать опытным путем (*scire experimento*). И в той мере, в какой мы «приняли Духа усыновления» (Рим. 8, 15), мы уже не сомневаемся относительно того, что [мир] незримых тварей существует (*de vita invisibilem*). См.: *Gregoire de Grand. Dialogues*. Т. III / Ed. par A. de Vogue et P. Antin // *Sources chrétiennes*. № 265. Paris, 1980. P. 21.

²³ Для обозначения такого видения св. Аммон использует термин ἀνάβλεψις (букв.: взгляд, устремленный горé). Примечательно, что преп. Макарий, ведя речь о духовном возрождении человека, связанном с обновлением ума», также говорит о «здравии и видении мысли» (ὑγιότητα καὶ ἀνάβλεψιν διανοίας). См.: *Makarios/Symeon. Reden und Briefen*. Bd. II. S. 121.

²⁴ Св. Аммон цитирует очень свободно, вероятно по памяти; мы переводим так, как он цитирует. Слова «широта» и т. д. «суть образное обозначение не широты и всесторонности познания, а вечности и неизмеримости предмета познаваемого», то есть «неизмеримым предметом христианского познания служит любовь Христова, явленная на кресте, а следовательно, и любовь Бога, пославшего Сына Своего для спасения мира» (Богдашевский Д. Послание святого апостола Павла к Ефесянам.

Исагогико-экзегетическое исследование. Киев, 1904. С. 479–481).

- 25 Для обозначения духовного видения св. Аммон на этот раз употребляет выражение *τὸ διορατικὸν τοῦτο χάρισμα*, которое, вероятно, здесь имеет смысл «духовной проницательности». Ею обладал, например, св. Пахомий Великий. По словам архимандрита Палладия, «в великом деле духовного руководства во многочисленном братстве, рассеянном по девяти монастырям, Пахомий мог успевать именно потому, что Господь даровал ему особую проницательность. Этот дар он более и более развивал в себе. Он умел с первого свидания узнавать человека» (*Архимандрит Палладий*. Святой Пахомий Великий и первое иноческое общежитие по новооткрытым коптским документам. Казань, 1899. С. 137).

- 26 Выражение *τοῖς θελήμασιν αὐτῶν ἀκολούθουσιν* предполагает себялюбие (эгоизм), которое православные подвижники считали корнем и основой всякого греха, ибо «себялюбивое возведение своего “я” в цель своей жизнедеятельности» имело результатом «расторжение мировой гармонии, разрыв союза с Богом и людьми и постоянную борьбу за существование. Такова сущность жизни греховной. Весьма ясно, что жизнь по Богу, истинно человеческая и христианская жизнь, должна быть противоположной греховной. Если там, в грехе, мы поставляем свое “я” жизненным принципом — выше всего и свою волю мировым законом, единственно для нас обязательным, то здесь, в жизни силы и духа, мы должны поставить в жизненный принцип отречение от своего “я” и от своей воли, от того и другого отказаться и принять на себя иго Христово, принять Его волю за закон своей жизнедеятельности. В греховной жизни мы вели борьбу с людьми из-за своего “я”, одушевляясь взаимной ненавистью; здесь, в духовно-христианской жизни, мы должны стремиться к соединению с людьми, руководясь не ненавистью,

а любовью к ним. Итак, вот два начала, из которых складывается духовная жизнь: отречение от своего “я” и своей воли — начало отрицательное, любовь к Богу и ближним — начало положительное, созидающее» (Соколов Л. Психологический элемент в аскетических творениях и его значение для пастырей Церкви. Вологда, 1898. С. 45–46).

²⁷ Фраза *οὐ δύνασθε λαβεῖν προσθήκην ὑπὲρ τὸ μέτρον ὑμῶν* предполагает, скорее всего, именно такой смысл. Преп. Антоний, учитель св. Аммона, также считал, что «искушения, посылаемые Господом, необходимы нам для нашего нравственного очищения и усовершенствования, ибо как золото очищается огнем, так и человек — искушениями. Кого благодать Божия не испытывает искушениями, трудами и несчастиями, чтобы научить его терпению и усовершеншить в добродетели, тот, по словам Антония, не получит от Бога славы» (Лобачевский С. Святой Антоний Великий (его жизнь, писания и нравственно-подвижническое учение). Одесса, 1906. С. 234).

²⁸ Под «благословением» (*εὐλογία*) здесь, вероятно, подразумевается любой дар Божий.

²⁹ Ср. у преп. Макария: «Господь, видя мужество и стойкость в искушениях души, а также то, что, подвергаемая искушениям, она оказалась испытанной (*δοκιμος εὐρέθη*), является в доброте Своей, открывая Себя и ее озаряя сверхсиянным Светом Своим» (*Pseudo-Macaire. Oeuvres spirituelles*. P. 88).

³⁰ Именно в таком смысле употребляет слово *νόθος* («внебрачный», «незаконнорожденный», «чужеземный», «поддельный», «подложный») и Климент Александрийский (см.: *Clemens Alexandrinus. Protrepticus und Paedagogus*. S. 69). Мысль же св. Аммона совершенно прозрачна: искушения являются неотъемлемой частью духовной жизни и своего рода признаком Божия благоволения.

³¹ Монашеские одежды имеют глубокий символический смысл. Под *τὴν ἐσθήτα* св. Аммон подразумевает,

вероятно, милоть — верхнюю одежду из козлиной или овечьей шкуры, в которую облачались еще ветхозаветные пророки. «Милоть была самой древней и первой одеждой иноков, отличавшей их на первых порах от мирян. Ее носил сам отец монашествующих св. Антоний; в милоть одел он и ученика своего Илариона. “Козлиная одежда внушала монахам, — по словам Кассиана, — что они, умертвив плотские страсти, постоянно должны прилежать добродетелям и не допускать, чтобы в теле их оставались свойственные юношеским летам горячность и непостоянство”. Таким образом, уже и в то время ношение милоти имело символический характер, указывающий на уничтожение в иноке плотских порывов и на сосредоточение всего внимания его на добродетелях» (*Иннокентий, архимандрит*. Пострижение в монашество. Опыт историко-литургического исследования обрядов и чинопоследований пострижения в монашество в Греческой и Русской Церквях до XVII века включительно. Вильна, 1899. С. 86). Избрание первыми иноками милоти в качестве своего облачения намекало, возможно, еще и на то, что монашество взяло на себя пророческое служение в Церкви.

32

Эти слова св. Антония встречаются и в сборнике «Изречений святых отцов» («Апофтегмах»), только здесь вместо «Царства Божия» стоит «Царство Небесное» (см.: ТО ГЕРОНТИΚΟΝ. Σ. 1). Согласно этому великому основателю монашества, «Бог при создании одарил нас свободной волей, поэтому мы должны по своей воле отражать нападения врага и побеждать его. Искушения, по словам Антония, дают возможность иноку показать доброе направление своей воли и утвердить ее в добре при возможности избирать злое. Только жизнь, исполненная борьбы со злом, покажет нашу веру и любовь к Богу и искреннее стремление к единению с Ним» (*Лобачевский С.* Указ соч. С. 233–234). Св. Аммон, прямо апеллируя к своему учителю (ἐλέγεν ἡμῖν), в этом аспекте своего аскетического

- богословия, как и во многих других, является себя подлинным преемником преп. Антония.
- 33 Опыт моления об утерянной радости Божией запечатлевается в одном из «Гимнов» преп. Симеона Нового Богослова: «Объятый желанием к Тебе и связанный любовью, я недоумеваю, изумляюсь и не могу понять, почему скорбь [и теперь] касается жалкой души моей, отчего вкрадывается печаль и всего меня волнует, почему скорбь о земном (ἡ τῶν γῆινων θλίψις — или: “стеснение [угнетение] земных вещей”) лишает меня Твоей сладости, Боже мой, и разлучает от радости. Зачем Ты, Блаже, оставляешь меня, столь [глубоко] падшего и согрешившего или чем прогневавшего Тебя более, Христе мой, чтобы я еще сильнее печалился, чем прежде, когда душа моя была одержима страстями? Скажи и научи меня ныне глубине судеб (κρίματων) Твоих, скажи, Владыко, и не возгнушайся меня говорящего, [хотя] и недостойн я» (Божественные гимны преподобного Симеона Нового Богослова / Перевод с греческого иеромонаха Пантелеимона (Успенского). Сергиев Посад, 1917. С. 140. Текст: *Syméon le Nouveau Theologien*. Hymnes. T. III / Ed. par J. Koder // Sources chrétiennes. № 196. Paris, 1973. P. 12–14).
- 34 Ср. у преп. Нила Анкирского, который замечает, что труд добродетели (ἀρετῆς πόνος) приносит тому, кто добровольно избрал его, радость и великое удовлетворение (εὐφροσύνην ποιεῖ καὶ θυμηδίαν πολλήν), служащие ему утешением. См.: *Nil d'Ancyre. Commentaire sur le Cantique des cantiques*. T. I / Ed. par M.-J. Guerard // Sources chrétiennes. № 403. Paris, 1994. P. 272.
- 35 Не совсем ясно, подразумевает ли здесь св. Аммон ад в прямом смысле слова или понятие «ад» используется им в переносном смысле, как олицетворение греха и смерти. Скорее всего, употребляется смысл переносный. Подобное словоупотребление нередко встречается в древнехристианской письменности. Так, св. Мелитон Сардийский, ведя речь

о ветхозаветной пасхе, служащей прообразом новозаветной, описывает несчастья, постигшие египтян, следующим образом: их объяли «ночь великая и мрак непроницаемый, смерть ощупывающая (θάνατος ψηλαφών), Ангел изгоняющий и ад, поглощающий первородных чад их» (*Meliton de Sardes. Sur la Pâque et fragments / Ed. par O. Perler // Sources chrétiennes. № 123. Paris, 1966. P. 72*). Еще более показательно одно высказывание преп. Макария, который говорит, что люди «плотские» суть «мертвецы», поскольку они оказались недостойными вселения животворящего Духа. Поэтому жизнь их подобна «области суеты, в которой могила греха и которая господствует над адом» (ἄδης κυριεύων ὁ τῆς ματαιότητος χάρος, ἐν τῷ σκάμμα τῆς ἀμαρτίας). В другом месте преп. Макарий сравнивает с адом глубинные недра сердца, где душа вместе с [греховными] помыслами своими удерживается смертью (см.: *Makarios/Symeon. Reden und Briefen. Bd. II. S. 67, 149*).

36 Выражение εἰσπρέπειαν ἄλλην, вероятно, предполагает «первую благовидность» души, которая дается ей изначально, как созданной «по образу и подобию Божию». В таком случае «другая (иная) благовидность» есть результат духовного преуспевания души. Можно предположить, что эта другая благовидность имеет и эсхатологическое измерение: она служит как бы началом того преображения, которое ожидает душу в будущем Царстве Божием. Это преображение души человека повлечет и преображение всего мира — идея, которую отчетливо выразил малоизвестный христианский писатель конца IV — начала V вв. Макарий Магнезийский: «Как всякий человек во всеобщем конце воспримет основание второго бытия в нетлении, так и весь мир, с ним поврежденный, вторично воспримет лучшую красоту, совлекшись вместе с ним поврежденной одежды и облекшись в одеяние неизменяемости (ἀπαθείας)». Потому что «мир, от многого небрежения пострадавший

и в конец заброшенный и сам собою гибнущий, будет опять восставлен в светлости творческим Словом и Художником неослабевающим (Прем. 7, 30), ибо всякому существу и сущности (*ὑπόστασιν*) сотворенных, кроме Сил бесплотных, нужно принять второе и лучшее бытие (*γένεσιν*)». (Арсений, архимандрит. Макарий, Магнесийский епископ в конце IV и начале V века, и его сочинения // Христианское чтение. 1883. № 5–6. С. 620).

37

Здесь св. Аммон затрагивает тему «вознесения души», весьма распространенную в поздней античности и нашедшую отражение, например, в таком апокрифе, как «Вознесение Исаии», а также в учении ряда сект еретического гностицизма, где это представление тесно увязывается с «индивидуальной эсхатологией» гностиков: прохождением души после смерти через сферы планет, в которых ее встречают злые демоны (еретическая трактовка учения о «мытарствах души») и т. д. (см.: *Rudolph K. Gnosis. The Nature and History of an Ancient Religion*. Edinburgh, 1983. P. 171–204). В отличие от этих «псевдогностиков», св. Аммон, беря за исходный момент факт восхождения на небо пророка Илии (4 Цар. 2), сочетает тему «вознесения (восхождения) души» с идеей духовного преуспевания, то есть трактует ее в ключе тайнозрительного богословия. Аналогичная, хотя и не тождественная, трактовка данной темы встречается у св. Григория Нисского, который постоянно говорит о «восхождении» (*ἀνάβασις*) души к Богу или о «простирации» (*ἐπέκτασις*; ср. Флп. 3, 13) ее, тоимой неизреченной божественной любовью к Нему. Такое «простираение» св. Григорий мыслит как восхождение по «лестнице» (*κλίμαξ*), имеющей «ступени» (*βαθμός*). Однако если для преп. Аммона это восхождение имеет предел (*ἕως οὗ ἀναβῇ εἰς τὸν οὐρανὸν τῶν οὐρανῶν*), то для св. Григория такое духовное преуспевание — беспредельно, ибо душа, даже соединившись с Богом, не испытывает «сытости» (*ἀκορέστως*)

в своей несказанной радости и любви. См.: *Daniélou J.* Platonisme et théologie mystique. P. 291–307; From Glory to Glory. Texts from Gregory of Nyssa's Mystical Writings / Selected with Introduction by J. Daniélou. London, 1961. P. 56–71.

Христианские писатели отрицали употребление слова *τόπος* («место») применительно к Богу, хотя и признавали относительную значимость подобного словоупотребления. Так, св. Феофил Антиохийский говорит: «Богу же Вышнему и Вседержителю (*ὑψίστου καὶ παντοκράτορος*), то есть подлинно Богу, свойственно не только быть вездесущим, но и все видеть и все слышать, не помещаясь в [каком-либо] месте (*μηδὲ τὸ ἐν τόπῳ χορεῖσθαι*). Иначе место, вмещающее Бога, будет больше Его. Ибо вмещающее [всегда бывает] больше вмещаемого. Бог же [нигде] не вмещается, но Сам есть место всего (*τόπος τῶν ὅλων*)» (*Theophilii Episcopi Antiochensis Libri tres ad Autolycum* / Edidit G. G. Humphry. Londini, 1852. P. 42). Таким образом, у св. Феофила наблюдается тонкая диалектика: с одной стороны, термин «место» нельзя соотносить с Богом, но, с другой, Сам Бог, в несобственном смысле слова, называется «местом всего». Более однозначен Ориген: полемизируя с Кельсом, он говорит: «Бог превыше всякого места (*κρείττων γὰρ ὁ Θεὸς παντὸς τόπου*) и объемлет (*περιεκτικὸς*) все могущее быть (существовать), но нет ничего, что объемлет Бога (*οὐδὲν ἐστὶ τὸ περιέχον τὸν Θεόν*)» (*Origène. Contre Celse*. T. IV / Ed. par M. Borrett // *Sources chrétiennes*. № 150. Paris, 1969. P. 90). Эта идея о «невмещаемости» Бога в каком-либо месте (Он *χωρῶν* все, но Сам пребывает *ἀχώρητος*), намеченная еще Филоном Александрийским, получила достаточно широкое распространение в раннехристианском богословии (см.: *Schoedel W. R.* Enclosing, not Enclosed: The Early Christian Doctrine of God // *Early Christian Literature and the Classical Intellectual Tradition*. In *Homorem R. M. Grant*. Paris, 1979. P. 75–86). Но в то же время

традиция понимания «места» применительно к Богу в несобственном смысле, отмеченная у св. Феофила, также продолжала существовать в христианском богословии, особенно в связи с толкованием Исх. 24, 10 и 33, 21. Например, св. Григорий Нисский, цитируя «вот место у Меня», замечает, что под этим «местом» не следует понимать нечто «количественно ограниченное» (*οὐ περιέριζει τῇ ποσότη*), поскольку нельзя измерить «бесколичественное» (*ἐπὶ γὰρ τοῦ ἀπόσου μέτρον οὐκ ἔστιν*), но здесь подразумевается «нечто беспредельное и не имеющее границ» (*τὸ ἄπειρον τε καὶ ἀόριστον*) (Gregoire de Nysse. La vie de Moïse / Ed. par J. Daniélou // Sources chrétiennes. № 1 bis Paris, 1969. P. 272).

³⁹ Термин *μόχθος*, как и термин *πόνος*, имеет значение не только «труда», но и «страдания, мучения»; этот второй смысл также здесь подразумевается.

⁴⁰ Образ неба как сферы вечного и Божественного бытия в противоположность бытию земному и тленному, весьма часто встречается в святоотеческой письменности. Так, для св. Григория Двоеслова «небо» в подобном образном понимании является целью человека, ибо тождественно созерцанию Бога, Его «сиянию славы», «небесной любви» и т. д. См.: Weber L. Hauptfragen der Moralthologie Gregors des Grossen. Freiburg in der Schweiz, 1946. S. 128–139.

⁴¹ Выражение «Дух огня» (*τὸ Πνεῦμα τοῦ πυρός*), скорее всего, восходит к Деян. 2, 3–4. Вообще же образ огня как символ Бога и Божественного бытия, постоянно употребляется отцами Церкви. Например, преп. Макарий, беря за исходную точку своих рассуждений Лк. 12, 49, говорит: «Ибо есть горение Духа, оживотворяющее сердца (*ἔστι γὰρ πύρωσις τοῦ πνεύματος ἡ ἀναζωπυροῦσα τὰς καρδίας*). Поэтому нематериальный и Божественный огонь просвещает души и искушает их как неподдельное золото в горниле, а порок пополяет, как терния и солому» (Die 50 geistlichen Homilien des Makarios. S. 204).

- ⁴² *Букв.*: двоедушие (*διψυχίας*); в христианской литературе этот порок часто понимался в качестве противоположности веры. Ср. «Пастырь Ермы», где «двоедушие» («сомнение») определяется как «лукавое, неразумное и многих, даже весьма верных и сильных, отторгающее от веры. Ибо это двоедушие (сомнение) есть дочь диавола и сильно злоумышляет против рабов Божиих» (*Hermas. Le Pasteur* / Ed. par R. Joly // *Sources chrétiennes*. № 53. Paris, 1958. P. 184). В целом этот порок связан с той религиозно-нравственной раздвоенностью человека, которая возникла в результате грехопадения. «Святоотеческое восточное богословие понятие о религиозно-нравственной раздвоенности одного духовного начала сообщает в учении о двух умах, действующих в человеке. “Ибо два, точно два во мне ума”, — говорит, например, св. Григорий Богослов. “Один ум идет к свету, а другой — во мрак, один увеселяется земным, а другой восхищается небесным”. Будучи свойственной духовному началу вообще, раздвоенность, естественно, проявляется в отдельных состояниях этого начала в частности. Кому из боголюбцев здравомыслящих неизвестны колебания духовного в себе начала то в сторону добра, святости, то в сторону зла, греха? В человеке есть, например, по естеству любовь, которая должна иметь своим предметом Бога; между тем вместо пламенения к Богу она часто соединяется с вожделением плоти. В уме человека есть по естеству ревность, которая должна быть ревностью по Богу, но она сплошь и рядом превращается в преступную ревность одного против другого. В уме есть гнев по естеству, чтобы отвращаться от зла, но вместо этого гнев нередко направляется на вещи, совершенно бесполезные» (*Пономарев П. П. О спасении*. Вып. I. Казань, 1917. С. 55–56).
- ⁴³ Фраза «в роде и роде» (*κατὰ γενεὰν καὶ γενεὰν*) вызывает некоторое затруднение. Сама по себе она является устойчивым словосочетанием, постоянно

встречающимся в Псалтири (Пс. 32, 11; 44, 18; 60, 7 и т. д.), где обозначает некую постоянную величину, сохраняющуюся на протяжении многих человеческих поколений. Возможно, св. Аммон подразумевает это значение фразы («из поколения в поколение»), и тогда его мысль состоит в том, что стяжание Святого Духа в полноте обретается благодаря молитвенному труду и добродетельной жизни нескольких поколений благочестивых христиан (этому соответствует и образ возделывания земли, воздающей сторицей лишь за многолетний труд над ней). Ср. также Ин. 4, 36: «Жнущий получает награду и собирает плод в жизнь вечную, так что и сеющий и жнущий вместе радоваться будут. Ибо в этом случае справедливо изречение: “один сеет, а другой жнет”». Но возможно также, что указанная фраза имеет и просто смысл многолетних усилий на протяжении одной человеческой жизни, обозначая постоянство и настойчивость в достижении главной цели человека — соединения с Богом.

44 Эти слова св. Аммона, вероятно, могут служить указанием на то, что практика изменения имени при пострижении в монашество восходит к древнейшим временам иночества. С этим связана и широко распространенная уже в древней Церкви идея рассмотрения пострига как таинства, аналогичного Таинству Крещения («второе крещение»). См.: *Morin G. L'ideal monastique et la vie chrétienne des premiers jours. Namursi, 1944. P. 71–88; Robinson N. F. Monasticism in the Orthodoxes Churches. London, 1916. P. 57–59.*

45 Св. Аммон приводит цитату с небольшим изменением. Дидим Слепец по поводу этого изменения имени Сары замечает, что с одним «р» оно означает «малость» (*μικρότης ἐρμηνεύεται*), а это предполагает образ жизни новоначального в духовном преуспевании (*τὸν εἰσαγωγικὸν τρόπον*). То же имя с двумя «р» толкуется как «начальствующая» (*ἀρχούσα*), что указывает на «совершенство добродетели» (*ἡ τελείότης τῆς*

ἀρετῆς). См.: *Didyme l'Aveugle. Sur la Genese. T. I* / Ed. par P. Nautin et L. Doutreleau // Sources chrétiennes. № 233. Paris, 1976. P. 266.

46 В тексте, вероятно ошибочно, «мы».

47 Отцы-подвижники различали два вида печали (λύπη). Первый вид — «печаль-грех», возникающая вследствие неудовлетворения (или неполного удовлетворения) страстных желаний. Она угнетает человека и есть, по словам св. Григория Богослова, «грызение сердца и смятение». В своем крайнем выражении такая печаль приводит к чувству безнадежной тоски, мрачной апатии и разрешается своего рода «духовной смертью» человека. Другой вид печали — «печаль по Богу», возникающая из недовольства человека своим наличным духовно-нравственным состоянием. Она, наоборот, «возбуждает и поддерживает в человеке живую, энергическую активность, вызывает его на аскетический подвиг всестороннего совершенствования как с отрицательной (очищение сердца от страстей), так и с положительной стороны (приобретение добродетелей). В таком случае “печаль ума” является “драгоценным Божиим даянием” (св. Исаак Сирий)» (Зарин С. Указ. соч. С. 284–288). Печаль, о которой говорит св. Аммон, стоит, безусловно, ближе ко второму виду печали, хотя и не тождественна полностью ему. Это — «печаль о ближнем», истинное сочувствие его скорбям и искушениям, которая побуждает человека к молитвенному подвигу и неусыпному прошению за других.

48 Букв.: от самих себя; но у св. Аммона речь идет, скорее всего, об исходе части братии из обители, связанном с обычным монашеским искушением — тяготением к перемене места.

49 Речь идет о, так сказать, «лжетеплоте» или «псевдоблагодати», противоположной подлинной благодати и несовместимой с ней. Посредством такой «псевдоблагодати» диавол прельщает людей неискушенных и не обладающих достаточным духовным

опытом, то есть не стяжавших еще способности «духовного различения».

50 Эта мысль о «трех волях» намечается и в одном из изречений св. Аммона, дошедшем только в сирийском переводе. Здесь некий инок спрашивает авву, как следует поступать человеку, начинающему какое-либо дело? На это авва отвечает, что человеку прежде всего следует понять причину, побуждающую его к действию: исходит ли такое побуждение от Бога, от сатаны или от него самого? Лишь первое он должен осуществлять, а два других побуждения устранять, чтобы не быть пойманным в ловушки бесов. После этого человек должен обратиться к Богу, чтобы Он помог ему осуществить Божие, а затем и приступить непосредственно к делу. Тогда он будет прославлен Богом (сирийское изречение № 24). Позднее (в VII в.) аналогичное учение о «трех волях» развивал преп. Анастасий Синаит.

51 Ср. одно поучение преп. Орсисия, который призывает иноков к полному послушанию: «Будьте покорны отцам со всяким послушанием (*cum omni obidientia*), без ропота и разных помыслов, соединяя с добрыми делами простоту души, чтобы, исполненные добродетелей и страха Божия, вы удостоились усыновления Божия (*adaptione eius*)» (Преподобного отца нашего Орсисия аввы Тавеннского Учение об устройении монашеского жития. М., 1858. С. 37). Текст: *Bacht H. Das Vermächtnis des Ursprungs. Studien zum frühen Mönchtum I. Würzburg, 1972. S. 98.*

52 Ф. Но в примечании к этому месту высказывает предположение, что св. Аммон находился в отсутствии, на некоторое время покинув свой монастырь.

53 Человекоугодие (*ἀνθρωπάρεσκη*) всегда рассматривается в христианской письменности как нечто, находящееся на полюсе, противоположном добродетели, и препятствующее добродетельной жизни. Так, Евагрий в трактате «К Евлогию монаху» (приписываемом преп. Нилу) говорит: «Добродетель не

ищет славословий (*εὐφημίας*) от людей, не услаждается почестью — этой матерью зол. Ибо начало почести — человекоугодие, а конец ее — гордыня. Домогающийся почестей — превозносит себя и не может перенести унижения» (PG. T. 79. Col. 1097). Св. Григорий Палама в сочинении «К инокине Ксении» называет страсть человекоугодия «самой тонкой (*λεπτοτάτην*) из всех страстей». Под власть ее подпадают те, которые творят добрые дела ради славы человеческой. И тогда они, получившие в удел жительство на небесах, вселяют *славу* свою *в персть* (Пс. 7, 6); молитва их не восходит к небу, и всякое их старание (*σπούδαςμα*) падает ниц, ибо лишено крыльев Божественной любви, на которых наши земные дела возносятся горé. Поэтому они труды несут, но награды не получают. Они плодоносят лишь позор (*αἰσχύνη*), непостоянство помыслов, пленение и смятение мысли. И о таких людях говорится: Господь *разсыта кости человекоугодников* (Пс. 52, 6) (ΦΙΛΟΚΑΛΙΑ ΤΩΝ ΙΕΡΩΝ ΝΗΠΤΙΚΩΝ. ΤΟΜΟΣ Δ. ΑΘΗΝΑΙ, 1977. Σ. 103).

54 *Букв.:* болеют (*νοσοῦσιν*); подспудно предполагается, что грех вообще и человекоугодие в частности является болезнью (недугом) рода человеческого. Соответственно, спасение, осуществленное Господом нашим Иисусом Христом, понимается как исцеление человечества, пораженного проказой греха. Данная тема «исцеления» является одной из центральных тем православной сотериологии, что, помимо прочего, прослеживается и в представлении, запечатленном в древнецерковной традиции, о Евхаристии как о «лекарстве бессмертия». См.: *Harakas S. S. Health and Medicine in the Eastern Orthodox Tradition: Salvation as the Context of Healing // The Greek Orthodox Theological Review*, 1989. Vol. 34. P. 234–237.

55 Св. Аммон проводит естественную связь между грехом человекоугодия и тщеславием (*κενοδοξία*). Аналогичная связь наблюдается у многих отцов Церкви, и,

в частности, св. Василий Великий сопоставляет тщеславие, человекоугодие и творение [добрых дел] напоказ (τὸ πρὸς ἐπίδειξιν τι ποιεῖν) (см.: ΒΑΣΙΛΕΙΟΣ Ο ΜΕΓΑΣ. ΜΕΡΟΣ Γ' // ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΕΛΛΗΝΩΝ ΠΑΤΕΡΩΝ. Τ. 53. ΑΘΗΝΑΙ, 1976. Σ. 176–177; *Свт. Василий Великий*. Правила, пространно изложенные, 20 // *Свт. Василий Великий*. Творения. Т. 2. С. 184–185). Что же касается собственно тщеславия, то св. Иоанн Златоуст, например, сравнивает его с диким зверем (τὸ θηρίον), который набрасывается в первую очередь на Тело Христово, повергает его ниц, расторгает члены этого Тела и оскверняет его. Еще он называет тщеславие «злым и лукавым бесом» (τοῦ κακοῦ καὶ πονηροῦ δαίμονος), который иногда принимает облик привлекательной гетеры, увлекая в пучину гибели соблазнившихся ею. См.: *Jean Chrysostom. Sur la vaine gloire et l'éducation des enfants* / Ed. par A.-M. Malingrey // *Sources chrétiennes*. № 188. Paris, 1972. P. 66–70.

⁵⁶ Под Духом кротости (πνεῦμα τῆς πραότητος) здесь следует понимать, скорее всего, одно из действий и проявлений Святого Духа. Аналогичные мысли можно встретить у многих отцов и учителей Церкви. В частности, Климент Александрийский полагает, что при крещении Святой Дух входит в человека, полностью преображает и изменяет его, делая его «храмом Божиим». Но такую полноту благодатных даров Святого Духа человек еще должен *сам усвоить*, через подвиг духовного преуспевания («делание» и «гносис») соделывая себя достойным их. Только в процессе подобной «синэргии» человек становится истинным христианином, реализуя то, что получено им при крещении. См.: *Hausschild W.-D. Gottes Geist und der Mensch. Studien zur frühchristlichen Pneumatologie*. Munchen, 1972. S. 74–76.

⁵⁷ Данная цитата является свободной парафразой Ин. 16, 7 и 13. Согласно толкованию Г. Властова, «Господь ставит пришествие Утешителя в зависимость от Своего отшествия, разумея под сим, что

только священная Жертва, Им приносимая, может приготовить человека к восприятию Духа Божия. Лучше для вас, глаголет Господь, пережить эти грядущие часы скорби и душевных мук, потому что Я иду не для того, чтобы удалиться навсегда от вас, но чтобы осчастливить вас навеки, навеки пребывать с человечеством, верующим в Духе. Только Жертва, принесенная Агнцем, искупив человечество, дала ему возможность воспринять Утешителя, то есть воспринять непрестанное, вечное пребывание Духа Божия с теми, которые верою воспринимают тайну спасения» (*Властов Г. Опыт изучения Евангелия св. Иоанна Богослова. Т. 2. СПб., 1887. С. 93*).

58 В данном случае св. Аммон опять придерживается аскетического учения своего наставника — св. Антония. Согласно последнему, «Дух покаяния является для инока утешением; он научает его не возвращаться более назад в оставленный им мир и не прилепляться к предметам века сего. Затем он открывает взоры души для чистого раскаяния, чтобы она очищалась вместе с телом и оба были в чистоте. Все это производит в нем Дух Святой, исправляющий духовное повреждение человека и возвращающий его к первобытной чистоте. Но, по словам Антония, необходимо всегда помнить, что Дух Святой вселяется в инока только после продолжительных трудов покаяния, и тогда только неотступно обитает в нем» (*Лобачевский С. Указ соч. С. 247*). Св. Аммон, развивая мысли учителя, говорит еще о «Духе покаяния» (*πνεῦμα τῆς μετανοίας*), отличая Его от Святого Духа (Духа истины, Утешителя). Однако нельзя полагать, что они суть два совсем различных Духа. Св. Аммон подразумевает единый Дух, но в различных аспектах Своего проявления («энергиях»).

59 Цитата не устанавливается; не очень ясно также, о каком Левии идет речь: ветхозаветном (сыне Иакова и Лии) или новозаветном (апостоле Матфее), но, скорее всего, о втором.

- ⁶⁰ Цитата опять не устанавливается. Возможно, она заимствована из какого-то апокрифа.
- ⁶¹ Образ жемчужины (*μαργαρίτης*) в святоотеческой письменности обычно соотносился: 1) с Христом, 2) с христианским вероучением и 3) с человеческой душой (см.: *Lampe G. W. H.* Op. cit. P. 827). Примечательно в этом плане толкование Мф. 13, 45–46 у сирийского подвижника V в. Иоанна Апамейского, который, приведя евангельскую притчу, сравнивает своего друга с «купцом», ищущим «блага мудрости». Но, обрета «ведение таинства Христова», он оставляет все частичные «знания», приобретенные им, дабы в нем «укоренилось это ведение Христово» и дабы он, обогатившись им, мог «царствовать в славном Царстве Божиим» (*Jean d'Apamée. Dialogues et traités.* P. 130). Ориген сравнивает эту «драгоценную жемчужину» (*ὁ ἀγέλαρχης τῶν μαργαρίτων* — «главенствующую из жемчужин») с Христом Божиим, то есть «Словом, Которое ценнее всех писаний и мыслей законов и пророков», — обретший Его легко постигнет и все остальное (см.: *Origène. Commentaire sur l'Evangile selon Matthieu. T. I / Ed. par R. Girod // Sources chrétiennes. № 162. Paris, 1970. P. 168–170*). Наиболее близкую аналогию мыслям св. Аммона можно найти у преп. Макария, который сравнивает этот «многоценный жемчуг» с «Духом Христовым» (*Makarios/Symeon. Reden und Briefen. Bd. I. S. 134*). Данный «крупный, многоценный и царский жемчуг», который принадлежит только Царю и украшает Его диадему, могут носить и «сыны Царя (Господа)», то есть истинные христиане, если они рождаются от «Царственного и Божиего Духа» (*Die 50 geistlichen Homilien des Makarios. S. 195*). Сочетание образа жемчужины со Святым Духом позднее встречаются и у преп. Симеона Нового Богослова, говорящего о «многоценной жемчужине Духа», стяжать которую обязаны христиане, взыскующие нетленные и вечные блага (см.: *Syméon le Nouveau Théologien. Traités*

théologiques et éthiques. T. II / Ed. par J. Darrouzes // Sources chrétiennes. № 129. Paris, 1967. P. 398).

⁶² Здесь св. Аммон возвращается к теме искушений, которую он подробно рассматривает выше (см. 4-е послание).

⁶³ Ср. у Оригена, который в своих «Гомилиях на Исход», ссылаясь на указанное место Евангелия, говорит: «Христос одолел и победил [диавола], чтобы тебе открыть путь к победе» (*ut tibi vincende iter aperiret*) (Origène. Homélie sur l'Éxode / Ed. par M. Borret // Sources chrétiennes. № 321. Paris, 1985. P. 78). Согласно св. Иларию Пиктавийскому, искушения Господа в пустыне являлись осуществлением «Великого Небесного Совета» (*magnis caelestisque concilii*). Факт же Его искушения именно после крещения указывает на то, что и мы, будучи освященными, подвергаемся более свирепым искушениям от диавола, чем до крещения, ибо для лукавого наиболее возжеленной победой является победа над святыми (см.: Hilaire de Poitiers. Sur Mathieu. T. I / Ed. par J. Doignon // Sources chrétiennes. № 254. Paris, 1978. P. 112). Св. Кирилл Иерусалимский по поводу того же места Священного Писания замечает: «Как Спаситель после крещения и сошествия (ἐπιφοίτησιν) Святого Духа одолел супостата, так и вы после святого крещения и таинственного миропомазания, облекшись во всеоружие Святого Духа, должны противостоять супротивному действию (τῇ ἀντικειμένην ἐνέργειαν) и одолеть его, говоря: *Все могу в укрепляющем меня Христе* (Флп. 4, 13)» (Cyrille de Jerusalem. Catéchèses mystagotiques / Ed. par A. Piedagonel // Sources chrétiennes. № 126. Paris, 1966. P. 126). Во всех трех приведенных толкованиях Мф. 4 прослеживается единая мысль: Господь, по Своей человеческой природе, явил образец преодоления искушений и показал пример победы над диаволом — тот пример, которому христиане должны следовать и которому должны подражать.

Данная мысль уже четко прослеживается в Новом Завете, в частности — в посланиях апостола Павла (см.: *Larsson E. Christus ald Vorbild. Eine Untersuchung zu den paulinischen Tauf — und Eikontexten.* Uppsala, 1962. S. 15–45).

⁶⁴ Это выражение (*ἀπὸ τοῦ σκοτεινοῦ ἀέρος ἐκείνου*) указывает на то представление, что средой обитания диавола и бесов является преимущественно воздух (см. выше примеч. 16). Данное представление намечается в Новом Завете (ср.: Еф. 2, 2) и развивается в древне-церковной письменности. Например, св. Афанасий Александрийский говорит, что после того, как диавол ниспал с неба, он блуждает в низших областях воздуха (*περὶ τὸν ἀέρα τὸν ὀδὲ κάτω πλανᾷται*). Поэтому и Господь пришел, чтобы низвергнуть диавола, очистить воздух (*τὸν δὲ ἀέρα καθαρίσῃ*) и нам открыть путь, ведущий к небесам. См.: *Athanase d'Alexandrie. Sur l'Incarnation du Verbe / Ed. par Ch. Kannengiesser // Sources chrétiennes. № 199. Paris, 1973. P. 356–358*).

III

Наставления св. Аммона

¹ Речь идет об одном из главных грехов — гордыне (*ὑπερηφανία*). В схеме наиважнейших греховных «помыслов» Евагрия она занимает последнее место после чревоугодия, блуда, сребролюбия, печали, гнева, уныния и тщеславия, как бы увенчивая их. Согласно Евагрию, гордыня есть последнее и самое страшное искушение, подстерегающее монаха, но одновременно она есть и самое первое искушение, ибо именно гордыня низвергла Денницу с неба (см.: *Bunge G. Evagrius Pontikos. Praktikos oder der Monch. Hundert Kapitel uber das geistliche Leben. Köln, 1989. S. 98*). В аскетической письменности этот грех обозначался различными понятиями: *οἷησις* (гордость, самомнение), *ὕψος* (высокомерие, надутость), *τύφος* (спесь)

и т. д. Обычно христианские авторы отмечают связь этого греха с прочими. Наиболее тесная связь прослеживается между гордыней и тщеславием (*κενοδοξία*), что подчеркивает, например, блж. Диадок. Согласно ему, «в начале подвигов благодать своим светом сильно озаряет душу подвижника, чтобы он, ободренный успехами на первых порах своей деятельности, с радостью вступил на путь божественных созерцаний; но потом она, скрывая свое присутствие, уже неведомо совершает свои тайны в богословствующей душе с той целью, чтобы сохранить наше знание не тщеславным (*ἀκενόδοξον ἥμῶν τῇ γνῶσιν*) в середине подвигов; ибо умножение благодатных озарений может вызвать у подвижника сильную радость, которая приводит к гордости». Данную связь отмечают и другие аскетические писатели (преп. Иоанн Кассиан Римлянин, преп. Иоанн Лествичник и т. д.) (см.: *Попов К.* Блж. Диадок (V века) и его творения. С. 443–445). Так, по учению преп. Иоанна Кассиана, порок гордости, «когда овладевает несчастной душой, то, как какой-нибудь самый жестокий тиран, взявши высокую крепость добродетели, весь город до основания разрушает. Высокие стены святости сравнив с землей пороков и смешав, потом не оставляет покоренной душе никакого вида свободы. И чем более богатую душу захватит в плен, тем более тяжелому игу рабства подвергает и, ограбив все имущество добродетелей, совсем обнажает ее. Гордость из всех пороков самый лютый зверь, свирепее всех предыдущих, искушает особенно совершенных, почти уже поставленных на верху добродетелей; но не оставляет гордость своим искушением и новоначальных» (*Феодор (Поздеевский), иермонах.* Аскетические воззрения преподобного Иоанна Кассиана Римлянина. Казань, 1902. С. 190). Сходные мысли высказывает и блж. Августин, который, например, говорит: «Гибнет святость целомудренного, если он становится прелюбодеем; но гибнет она также, если

он возгордится. И я смею сказать, что ведущие брачную жизнь, если они смиренны, лучше гордых подвижников целомудрия». Блж. Августин указывает на связь гордыни с завистью: согласно ему, «гордый не может не быть завистлив. Зависть — дочь гордости, но эта мать не бывает бездетна; и где только она заведется, там непременно порождает зависть; ибо источник зависти не что иное, как страсть превзойти других, а страсть превзойти других и называется гордостью» (*Герье В.* Блж. Августин в истории монашества и аскетизма // Вестник Европы. 1905, февраль. С. 565–566).

- ² Св. Аммон цитирует свободно. Блж. Феодорит Кирский, толкуя это место Священного Писания, замечает: «Достойна удивления мудрость (τῇ συνέσει) пророка. Он уподобляет нечистой одежде не грех, но праведность их. Если же праведность уподобляется этой одежде, то для греха нет образа, с которым должно было бы его сравнить» (*Theodoret de Cyr. Commentaire sur Isaie. T. III / Ed. par J. N. Guinot // Sources chrétiennes. № 315. Paris, 1984. P. 306*).

- ³ В основе данного рассуждения св. Аммона лежит мысль, что из всех тварных существ человек один обладает «привилегией» — воскресением из мертвых, и его одного ждет Страшный Суд. Однако такая «привилегия» накладывает на человека и огромную ответственность. Аналогичная мысль прослеживается и у греческого апологета II в. Афинагора, согласно которому в «благодетельности» тварного бытия человек занимает среднее место между «умными природами» Ангелов и бесов с одной стороны и «природой неразумных тварей» с другой. Поскольку человек обладает «сложным естеством» (душой и телом), то от животных его отличает способность мыслить (νοῦς, λόγος, κρίσις), а от Ангелов и бесов — смертность или тленность его телесной части. Разумность человека и его ответственность за свои поступки требует праведного Суда Божиего, который и осуществится

в будущем. Поскольку же человек свершает все свои деяния, как праведные, так и греховные, лишь в качестве единой совокупности души и тела, то именно как составное целое (*compositum*) он и будет судим Богом, а это необходимо требует воскресения тела. Ни «умные природы», ни бессловесные твари не ведают такого воскресения, а Суд не ожидает их в телах. См.: *Barnard. L. W. Studies in Church History and Patristics. Thessalonike, 1979. P. 264–269.*

- 4 Этому греху (*μνησικαχία*) также уделяется значительное место в аскетической письменности. Так, преп. Иоанн Лествичник посвящает ему целый раздел своего сочинения, где, в частности, определяет данный грех так: «Памятозлобие есть завершение гнева (*θυμὸν κατὰληξις*), блюститель (*φύλαξ*) прегрешений, ненависть к правде, пагуба добродетелей, яд для души, червь для ума» и т. д. *Τοῦ ὁσίου Πατρὸς ἡμῶν ΙΩΑΝΝΟΥ ΤΟΥ ΣΙΝΑΙΤΟΥ ΚΛΙΜΑΞ. Σ. 166.*

- 5 Слово *ἀντίχριστος* здесь имеет, скорее всего, значение «лжехристианина». Уже Ориген говорит о такого рода «антихристах», претендующих на то, чтобы творить знамения наподобие «учеников Иисусовых», но плод их — «прелесть» (*ἀλάττην*), тогда как плод подлинных учеников Христовых — спасение душ (см.: *Origène. Contre Celse. T. I // Sources chrétiennes. № 132. Paris, 1967. P. 400*). Преп. Максим Исповедник же понимает данное слово значительно шире: «антихристом» он называет «закон плоти» (*ὁ τῆς σαρκὸς νόμος*), вечно борющийся с Духом и противостоящий Божественному закону Самого Христа (см.: *PG. T. 91. Col. 1132*).

- 6 *Букв.*: часть любви; св. Аммон различает две добродетели: «любовь» (*ἀγάπη*) и «милостыню» (*ἐλεημοσύνη*) — «милосивость, милость, сострадание»); первая является главенствующей и, так сказать, «родовой», ибо включает в себя вторую («милостыня» есть *μέρος ἀγάπης*). Вообще же добродетель «милостыни» занимает важное место в этическом

учении отцов и учителей Церкви. Например, в сочинении «О девстве», приписываемом св. Афанасию, говорится: «Сильно возлюбим пост, ибо великая охрана пост, молитва и милостыня; они от смерти избавляют человека» (*Кудрявцев В.* Сочинение св. Афанасия Великого «О девстве». Исследование и перевод // Учебно-богословские и церковно-проповеднические опыты студентов Императорской Киевской Духовной Академии. Вып. XIV. Киев, 1917. С. 243). Дидим Слепец, толкуя Зах. 1, 20, сочетает это место с Притч. 14, 22 (*Заблуждающие (неправедницы) делают злая; милость же и истину делают благии*) и говорит, что «четыре строителя» (*τέκτονας*), приход которых явил Бог, суть «ремесленники (творцы) милостыни и веры (*ἐλεημοσύνης καὶ πίστεως εἰσι τεχνῖται*): через милостыню они осуществляют деятельную добродетель (*τὴν πρακτικὴν ἀρετὴν*) в отношении ближних, любя их как самих себя, а веру они созидают посредством благочестивого и ведущего созерцания (*πίστιν τεκταίνοντες δι' εὐσεβοῦς καὶ ἐπιστημονικῆς θεωρίας*)» (*Didyme l'Aveugle. Sur Zacharie. T. I / Ed. par L. Doutreleau // Sources chrétiennes. № 83. Paris, 1962. P. 238*). Характерно, что Дидим подчеркивает связь милостыни и любви к ближнему. Эта же связь прослеживается и у Евагрия, который в одной из схолий на «Книгу Притч» (Притч. 22, 2: *Богат и нищ сретостя друг друга: обоих же Господь сотвори*) говорит: «Богач через милостыню очищает яростную часть души (*θυμὸν*), стяжая любовь, а бедный через [свою] бедность научается быть смиренным» (*Evagre le Pontique. Scholies aux Proverbes / Ed. par P. Gehin // Sources chrétiennes. № 340. Paris, 1987. P. 328*). В произведении под названием «Богословские главы» (или «Общие места» — «*Loci communes*»), приписываемом преп. Максиму Исповеднику, целая глава посвящается добродетели милостыни. Среди прочего анонимный автор этого произведения замечает: «Без милостыни душа — бесплодна. Без нее — все нечисто,

все бесполезно». В другом месте он говорит, что «ничто так не радует Бога, как милостыня» (PG. T. 91. Col. 765, 768).

- 7 Употребляется понятие *τύπος*. Аналогичное словопотребление в схожем контексте характерно и для преп. Макария. В одной из «Духовных бесед» он, например, говорит: «Сам Господь, Который есть Путь и Бог, пришел не ради Самого Себя, но ради тебя, чтобы стать для тебя Образом всякого блага (*ἵνα σοι τύπος γένηται παντὸς ἀγαθοῦ*). Смотри, в каком уничижении пришел Он, приняв *зрак раба* (Флп. 2, 7); [будучи] Богом и Сыном Божиим, Царем и Сыном Царским, Он дарует целительные средства увечным, внешне являясь (*ἔξωθεν... φαινόμενος*) словно один из них» (Die 50 geistlichen Homilien des Makarios. S. 218).

- 8 Уже начиная с Нового Завета (см. Деян. 8, 32–35), это место Ветхого Завета воспринималось как ясное и недвусмысленное пророчество о Христе. В святоотеческой письменности оно устойчиво сохраняло такое значение. Например, св. Мелитон Сардийский приводит его как одно из пророчеств, указывающих «на таинство Пасхи, которое есть Христос» (*εἰς τὸ τοῦ πάσχα μυστήριον, ὃ ἐστὶν Χριστός*). В комментарии О. Перлера отмечается, что у раннехристианских авторов (Климента Александрийского, свв. Иустина, Иринея, Киприана Карфагенского и др.) Исх. 53, 7–8 является излюбленным среди прочих ветхозаветных пророчеств о Христе (см.: *Meliton de Sardes. Sur la Pâque et fragments / Ed. par O. Perler // Sources chrétiennes. № 123. Paris, 1966. P. 94, 169–170*). Достаточно тонкое толкование Исх. 53, 7 дается блж. Феодоритом Кирским: согласно ему, данное место намекает и на подверженность страданиям человечества (*τὸ παθετὸν τῆς ἀνθρωπότητος*) Господа, и на бесстрастность божества Его (*τὸ ἀπαθὲς τῆς θεότητος*). Ибо Его страдание (*τὸ πάθος*) названо не только «закланием» (*σφαγὴν*), но и «стрижением» (*κουράν*): человечество

Христа «подверглось закланию», а с божества Его как бы «состригалась шерсть человечества». Причем это божество являлось неотделимым (*οὐ χωριζομένη*) от человеческой природы даже во время страдания, хотя и не подвергалось «претерпеванию» (см.: *Theodoret de Cyr. Commentaire sur Isaïe. T. III. P. 154*).

- ⁹ Фраза *τοῦ πάθους τοῦ Θεοῦ μου* внешне имеет «теопасхистский» оттенок. Она почти полностью совпадает с одним изречением св. Игнатия Богоносца, который, обращаясь к римским христианам, говорит: «Позвольте мне быть подражателем страдания Бога моего» (*μυμητῆν εἶναι τοῦ πάθους τοῦ Θεοῦ μου*) *Ingace d'Antioche. Polycarpe de Smyrne. Lettres. P. 114*). Подобного рода внешне «теопасхистские» выражения, встречающиеся довольно часто в святоотеческой письменности, совсем не имели смысла «реального теопасхизма», ибо слова «Бога моего» указывают не на Божественную природу Христа, а на богочеловеческую Личность Его, то есть на Ипостась Бога Слова, реально усвоившую всю полноту человечества, с его «страстностью» и смертностью. Для православного веросознания изначально было само собою разумеющимся, что претерпел и умер не Бог как таковой, но *Бог, ставший человеком*. Для последующего византийского богословия проблема состояла лишь в том, чтобы найти корректные словесные формулировки, могущие выразить тайну страдающего Богочеловека. И именно относительно этих формулировок возникла полемика между богословами александрийского и антиохийского направлений. Богословы «антиохийской школы» (в первую очередь Феодор Мопсуестийский и блж. Феодорит Кирский) избегали всякого «словесного теопасхизма», стремясь предельно четко разграничить Божественную и человеческую природы во Христе (крайнее развитие эта тенденция обрела в лице Нестория). Наоборот, христианские мыслители александрийского направления (свв. Афанасий Александрийский, Григорий

Богослов, Григорий Нисский, Кирилл Александрийский) не боялись использовать «теопасхистские» выражения, естественно, вкладывая в них совершенно православный смысл. Например, св. Григорий Богослов говорил о «Боге, подверженном страданию» (Θεὸς παθητός), понимая под ним Бога Слова, ставшего человеком и претерпевшего смерть ради спасения людей, но в Своем божестве оставшегося «бесстрастным». Св. Кирилл Александрийский также высказывался о том, что претерпело страдания тело Христа, но, поскольку оно было телом Бога Слова, то это Слово «усвоило» или «сделало своим» (οἰκειοῦται, ἰδιopoιεῖται) человеческие страдания Христа. Особую остроту проблема «теопасхизма» приобрела во второй половине V — первой половине VI вв., когда православные богословы («скифские монахи», Леонтий Иерусалимский и др.) в полемике с монофизитами нашли более или менее окончательный ответ на эту проблему. Св. Аммон, используя указанное выражение, явно примыкает к александрийскому течению православной мысли. Подробно о проблеме «теопасхизма» см.: *Chene J. Unus de Trinitate passus est // Recherches de Science Religieuse. 1965. Т. 53. Р. 545–588; Sellers R. V. Two Ancient Christologies. London, 1940. Р. 74–75, 248; Meyendorff J. Christ in Eastern Christian Thought. Washington, 1969. Р. 50–67.*

10

Для египетских подвижников первых поколений было характерно строгое воздержание в пище. Примерами этого пестрят памятники ранней монашеской литературы. Такой строгий пост являлся средством борьбы со страстями, о чем, например, ясно говорит авва Иоанн Колов: «Если царь захочет взять неприятельский город, то прежде всего задерживает воду и съестные припасы; и таким образом неприятель, погибая от голода, покоряется ему. Так бывает и с плотскими страстями: если человек будет жить в посте и голоде, то враги, будучи обессилены, оставят душу его» (Древний Патерик, изложенный по главам.

М., 1899. С. 48–49). Св. Аммон, давая инокам указанную заповедь (*ἡ φαγεῖν μικρόν ἢ ἐλάχιστόν τι*), скорее всего, имеет в виду опасность тщеславия и гордыни, которые, как «незаконные чада» сугубого воздержания, могут зародиться в душе монаха. На такого рода опасность указывал своим учением и св. Пахомий Великий. Например, житийные материалы свидетельствуют о следующем случае: «Один инок проводил много ночей в непрерывном молитвенном бодрствовании, услаждаясь надеждой заслужить особенное уважение от людей. Пахомий убеждал его изменить образ жизни, говорил, чтобы он ходил на трапезу, когда призываются туда братья, и вкушал с ними пищу, только не до полного насыщения; чтобы совершал такое количество молитв, какое назначено всем инокам; чтобы по выходе из келлии был ко всем любезен и не казался мрачным. Конечно, не следует покидать своих подвигов, так как и это было бы угождением сатане; но надобно все делать ради Бога, не давая диаволу места в сердце своем. Когда этот инок продолжал действовать по-прежнему, опасаясь как бы не показаться братьям слабым и жалким, Пахомий опять настойчиво советовал ему ослабить свои подвиги. Много раз он напоминал тщеславному иноку свои прежние наставления и наконец сказал ему, что он дойдет до состояния безумия, если будет упорствовать в своем пристрастии к внешним подвигам ради уважения от других, а не ради умерщвления страстей. Но монах делал по-своему, и предсказание Пахомия исполнилось. Тщеславный монах, более и более надмеваясь гордостью по причине своего наружного благочестия, дошел до безумия, до самозабвения» (*Палладий, архимандрит*. Указ. соч. С. 124–125).

¹¹ Речь идет о наиглавнейшей монашеской добродетели — смирении. Смысл его, опираясь на Пс. 130, 1–2 и Лк. 14, 11, хорошо объясняет в своем «Правиле» св. Венедикт: «Если мы, братья мои, желаем достичь вершины совершенного смирения (*summae*

humilitatis) и быстро дойти до того небесного величия, к которому восходят [святые] через смирение в здешней жизни, нам следует своими возводящими горё деяниями (*actibus nostris ascendentibus*) водрузить лестницу, явившуюся во сне Иакову, по которой восходили и нисходили Ангелы (Быт. 28, 11–22). Это восхождение и нисхождение [Ангелов] не иначе должно пониматься нами, как в том смысле, что гордыней [человек] низводится долу, а смирением возвышается (*exaltatione descendere et humilitate ascendere*). Лестница эта есть жизнь в мире сем, воздвигаемая Господом к небу, если сердце наше смиренно» (*Saint Benoit. La règle des moines / Ed. par Ph. Schmitz. Namurci, 1948. P. 45*). Согласно св. Бенедикту, именно на смирении, словно на незыблемом фундаменте, воздвигается чепловек как «дом Божий» (см.: *Philippe M.-D. Analyse théologique de la Règle de saint Benoit. Paris, 1961. P. 19*).

¹² В тексте псалма св. Аммон заменяет *αἱ ψαῖ* («лестницы») на *ἡ ψυχὴ*. Кстати, такое разночтение фиксируется в критическом издании Септуагинты (см.: *Sep-tuaginta id est Vetus Testamentum Graece iuxta LXX interpretes / Edidit A. Rahlfs. Vol. II. Stuttgart, 1935. S. 39*). Используя слова псалма, св. Аммон описывает «плач о грехах» — тема, постоянно встречающаяся в святоотеческой аскетике. Без такого «плача», согласно святым отцам, невозможно стяжание благодати и обретение духовной радости. Преп. Антоний, например, учил: «необходимо всегда помнить, что Дух Святой вселяется в инока только после продолжительных трудов покаяния и тогда только неотступно обитает в нем. Инок, возбудивший в себе искреннее раскаяние и непрестанный плач о своих грехах, чувствует потребность исправления и нравственного усовершенствования. Он начинает упражняться в добродетелях и, очищая себя от грехов, приближаться к Богу. Но он всегда должен помнить о своей собственной немощи и просить

помощи благодатной, следуя во всем указаниям Духа Святого» (Лобачевский С. Указ. соч. С. 247). Для обозначения подобного состояния св. Аммон использует два понятия: *πένθος* («сокрушение, сетование, скорбь, печаль, горе») и *κατήφεια* («потупление глаз, стыд, печаль»), из которых особое распространение в аскетической письменности получило первое. Например, преп. Макарий использует его для характеристики вообще земного бытия человека. Ссылаясь на Пс. 2, 11, он замечает: «Время сие есть время сокрушения и слез (*ὁ καιρὸς οὗτος πένθους ἐστὶ καὶ δακρύων*), а век тот (*ἐκείνος ὁ αἰὼν* — грядущий век) есть век веселия и радости» (Pseudo-Macaire. Oeuvres spirituelles. P. 160). Никита Стифат так определяет значение «сокрушения» в духовной жизни: «Как скверна, происходящая от наслаждения, имеет своей предпосылкой сатанинскую любовь (*τὸν σατανικὸν ἔρωτα προηγγησάμενον*) для осуществления порочности (*εἰς ἀποπλήρωσιν τῆς φαυλότητος*), так и очищение, происходящее от мучительной печали (*ἢ ἀπὸ τῆς ἐνωδύνου λύπης κάθαρσις*), имеет [предпосылкой] теплоту сердечную для осуществления сокрушения и слез. И это [происходит] по Домостроительству благодати Божией относительно нас, дабы мы, отражая и очищая трудами мук изнурение наслаждений (*κόποις ὀδύνης κόπον ἡδονῆς*) и потоками слез постыдный поток плоти, смогли изгладить в уме отпечатления (*τοὺς τύπους*) дурных [деяний], а в душе — бесформенные образы (*τὰς ἀμόρφους εἰκόνας*) и представить свою душу [Богу] сияющей красотой, которая превосходит красоту естественную» (ΦΙΛΟΚΑΛΙΑ ΤΩΝ ΙΕΡΩΝ ΝΗΠΤΙΚΩΝ. ΤΟΜΟΣ Γ΄. ΑΘΗΝΑΙ, 1977. Σ. 288). Впрочем, и понятие *κατήφεια* довольно часто встречается в терминологии отцов-подвижников. Так, преп. Макарий, говоря о признаках (*σημεῖα*), по которым можно определить «внимающих Слову Божию», называет «потупление глаз» наряду со «стенанием» (*στεναγμός*), «вниманием» (*προσοχή*),

- «молчанием» (*σιωπή*) и прочими внешними проявлениями подлинного благочестия (см. *Makarios/Symeon. Reden und Briefe. Bd. I. S. 3*).
- 13 Это выражение (*τὸ σκότος τὸ αἰώνιον*), естественно, указывает на ад. Ср. у Оригена, который в «Гомилиях на Книгу пророка Иеремии», толкуя слова Господа в Ин. 9, 4, замечает, что «днем» Он называет век сей, а «мраком» и «ночью» — конечное истребление [грешников] через [вечные] наказания (*τὴν συντέλειαν διὰ τὰς κολάσεις*). После окончания мира этот «мрак» или «угрюмость» (*τὸ σκυθρωπὸν*) окутает грешников, и никто из них уже не сможет славить Бога (см.: PG. T. 13. Col. 392).
- 14 Слово *σκυθρωπότης* имеет смысловые оттенки как «уныния, угрюмости, меланхолии», так и «печали, горя». Последнее значение, смыкающееся с понятием «сокрушение» и обретающее позитивный смысл, иногда встречается в церковной письменности. Например, патриарх св. Фотий в одном из своих посланий, обращенном к некоей инокине Евсевии, говорит, что она, с младенчества прилепившись к Богу, отказавшись от родителей, братьев и сродников и сочетавшись с нетленным и бессмертным Женихом — Христом, Ему Одному посвятила всю свою жизнь, не посрамляя сетованиями исповедание (*μὴ κατύβριζε τοῖς ὀδυρμοῖς τὴν ὁμολογίαν*), сокрушением не помрачая горную благодать (*μηδὲ τῷ πένθει τὴν χάριν ἐκείνην ἀμαυρώσης*), а здешней печалью (*τῇ νῦν σκυθρωπότητι*) не заменяя радость Ангелов там. См.: Photii Patriarchae Constantinopolitani Epistulae et Amphilocheia. Vol. II. Recensuerunt B. Laourdas et L. G. Westerink. Leipzig, 1984. S. 176.
- 15 Св. Аммон цитирует свободно. В «Житии» Евтихия, патриарха Константинопольского (VI в.), повествуется о том, как он, будучи монахом, отличался чрезвычайным смирением и сделался «первым из всех», исполняя эту заповедь Господа (ср. Мк. 9, 35) (см.: Eustratii Presbyteri Vita Eutychii Patriarchae

Constantinopolitani / Edidit Carl Laga // Corpus Christianorum. Series Graeca. Vol. 25. Turnhout; Leuven, 1992. P. 19). Преп. Симеон Новый Богослов, в одном из своих гимнов обращаясь к «боголюбцам», призывает их внимать изречениям Господним: «Если вы не отложите славы, если не отвергните богатства, если совершенно не совлечетесь пустого самомнения (*ματαιίαν οἴησιν*), если не сделаетесь последними из всех в делах и в самих помыслах, лучше же в представлениях («мыслях» — *ταῖς ἐννοίαις*), считая самих себя последними из всех, то не стяжете ни источников слез, ни очищения плоти» (Божественные гимны преподобного Симеона Нового Богослова / Перевод с греческого иеромонаха Пантелеимона (Успенского). С. 239–240. Греческий текст: *Syméon le Nouveau Théologien*. Hymnes. T. II / Ed. par J. Koder et L. Neyrand // Sources chrétiennes. № 174. Paris, 1971. P. 406).

¹⁶ В данной фразе привлекает внимание термин *μελέτη* (букв.: упражнение, занятие); в христианской письменности оно имело помимо прочих и значение «изучения Священного Писания». Подобное «изучение» являлось одновременно и «размышлением», но размышлением не на уровне рассудочного (дискурсивного) мышления, а на уровне духовном, то есть в процессе стяжания Святого Духа, а поэтому немислимим без молитвы и добродетели (дальнейшее развитие мыслей св. Аммона хорошо показывает это). Такие смысловые нюансы слова намечаются уже в раннехристианской письменности. Так, в «Послании Варнавы» дается следующее толкование одной ветхозаветной заповеди (Лев. 11, 3: предписание есть «все, имеющее раздвоенные копыта и отрывающее жвачку»). Эта заповедь Моисея означает, согласно автору «Послания», что следует «прилепляться к тем, которые боятся Господа, размышляют (*τῶν μελετῶντων*) в сердце своем о полученной ими заповеди, беседуют о повелениях Господних

и соблюдают их, зная, что размышление есть дело радостное (*ἡ μελέτη ἐστὶν ἔργον εὐφροσύνης*). (Epître de Barnabe / Ed. par P. Prigent // Sources chrétiennes. № 172. Paris, 1971. P. 156–158). Схожее толкование данной заповеди встречается и у св. Иринея Лионского, который говорит, что чистые животные, отрыгающие жвачку, означают людей, «днем и ночью помышляющих о словах Божиих, дабы украситься добрыми делами» (*Иринея Лионский, св.* Пять книг против ересей. М., 1868. С. 596). Примечательно в этом плане также толкование Оригена на Иер. 4, 3 (*поновите себе поля, и не сейте на тернии*); данную заповедь Ориген понимает двояко: как призыв Бога, обращенный к христианским учителям («катехетам»), которые должны «вспахивать» целину душ оглашаемых, а затем «засевать» их «святými семенами», то есть учением о Святой Троице, о воскресении, о [вечном] наказании и т. д.; однако заповедь может пониматься также и как призыв к каждому христианину, который должен стать «земледельцем самого себя» (*γεωργὸς γενοῦ σεαυτοῦ*). Причем «тернии», растущие в душе человека, суть «житейские попечения и любострастие к богатству» (*μεριμναὶ βιωτικαὶ καὶ πλούτου φιληδονία*). Чтобы уничтожить их, христианину необходимо обрести «духовный плуг» (*τὸ λογικὸν ἄροτρον* — ср. Лк. 9, 62). Когда же он найдет его, то следует собрать из Писаний волов — «чистых работников» — и вспахать землю [души], соделав ее новой, то есть совлечь с себя ветхого человека и облечься в человека нового. После этого земля души станет «новой нивой» (*τὸ νέωμα*), и ее необходимо засадить, посредством памяти и размышления (*διὰ τῆς μνήμης καὶ τῆς μελέτης*), семенами, взятыми от [христианских] учителей (*ἀπὸ τῶν διδασκόντων*), от Закона, от Пророков, от евангельских Писаний и от апостольских изречений (см.: PG. T. 13. Col. 312–313).

17 Для понимания этой фразы (*ὥς ἀδιαλείπτως σύναξιν ποιῶν*) необходимо напомнить, что египетские иноки,

которых окормлял св. Аммон, жили обычно в монастырях полуотшельнического типа, только по воскресениям и праздничным дням собираясь для совместного богослужения. Св. Аммон увещает иноков постоянно устремляться к тому идеалу христианской жизни, который хорошо выразил архимандрит Киприан: «Наше мировоззрение должно быть евхаристично и жить надо в евхаристической настроенности» (*Киприан (Керн), архимандрит*. Евхаристия. Париж, 1947. С. 28).

- ¹⁸ Глагол ἀγοράζω («покупать», «выкупать») указывает на догмат об искупительной жертве Господа. В основе его лежит «идея воздаяния закону Божественной правды, права которого попораны грехом человека, мысль о необходимости уплаты долга Богу со стороны человека и уплаты этого долга Христом вместо человечества — эта идея в самом начале древней Церкви была ее неотъемлемым достоянием и нашла себе ясное выражение уже у первых христианских писателей». Следствием данной идеи была мысль о том, «что страдания и смерть Иисуса Христа суть умиловительная жертва Богу Отцу, которою род человеческий избавлен от греха, проклятия и смерти и примирен с Богом. Эта мысль собственно и есть сущность церковного учения об искупительной жертве Христовой, и есть догмат» (*Орфанитский И.* Историческое изложение догмата об искупительной жертве Господа нашего Иисуса Христа. М., 1904. С. 147–150).

- ¹⁹ Эта фраза (τῇ δὲ συνειδήσει ἀποδανόν), вероятно, предполагает широко распространенное в святоотеческой письменности представление о совести как внутреннем судье и обвинителе человека. Обычно отцы Церкви называют совесть «внутренним, собственным судилищем», в котором происходит суд (κρίσις) и составляются приговоры (ψήφοι). Иногда совесть именуют «судией непрестанно бодрствующим, неусыпным, необманчивым и неподкупным»;

обвинителем, выступающим до, во время и после совершения греха, увещавателем, убеждающим отстать от греха, порицателем и карателем. «Вообще совесть является противником (*ἀντίδικος*) нашим, когда мы желаем сотворить волю плоти нашей, по выражению аввы Исаии» (Попов К. Блаженного Диадокха (V века), епископа Фотики Древнего Эпира, учение о рассудке, совести и помыслах // Труды Киевской Духовной Академии. 1898. № 7. С. 458–460). Поэтому христианин, согласно св. Аммону, ежедневно должен предстать пред своей совестью, как умерший пред Богом — Судией всех.

- ²⁰ Ср. у преп. Петра Дамаскина: «делатель Божественных заповедей Христовых» (*ὁ ἐργάτης τῶν θείων ἐντολῶν τοῦ Χριστοῦ*) верует, что для Господа все возможно, что всякая воля Его является благом и без Него не может быть ничего благого. Поэтому такой «делатель» не желает ничего творить помимо воли Божией, «даже если это есть жизнь» (*καὶν ζωὴ ἐστί*), но взыскует лишь одну волю Божию, ибо она «есть жизнь вечная». См.: ΦΙΛΟΚΑΛΙΑ. ΤΟΜΟΣ Γ'. Σ. 116.

- ²¹ Многомысленное понятие *γνώμη* («мысль, разум, дух, воля, решение» и т. д.) употребляется здесь, скорее всего, в подобном значении. Данное значение встречается и в одном из посланий св. Игнатия Богоносца, который увещевает христиан жить в согласии (*букв.: сходиться*) с волей (или «мыслью») Бога (*συντρέχετε τῇ γνώμῃ τοῦ Θεοῦ*). См.: Ignace d'Antioche. Polycarpe de Smyrne. Lettres. P. 60.

- ²² Или «исповедовать [Его]» (*δίδως ἐξομολόγησιν*); однако значение благодарения для термина *ἐξομολόγησις* применительно к данной фразе св. Аммона дается в словаре Лампе (см.: Lampe G. W. H. Op. cit. P. 500). Впрочем, «исповедание» и «благодарение» относительно Бога являются практически синонимами. Так, Дидим Слепец, толкуя Пс. 42, 4, прямо говорит: «Исповедание означает благодарение» (*ἡ ἐξομολόγησις εὐχαριστίαν σημαίνει*) (ΔΙΔΙΜΟΣ Ο ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΥΣ).

ΜΕΡΟΣ Δ' // ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΕΛΛΗΝΩΝ ΠΑΤΕΡΩΝ.
Т. 46. ΑΘΗΝΑΙ, 1973. Σ. 322).

- ²³ Преп. Иоанн Кассиан Римлянин замечает, что стремящийся к совершенству должен начинать с первой ступени, которой является страх, именуемый «рабским» (*de illo primo timoris gradu quem proprie diximus esse servilem*); с этой ступенью и соотносятся слова в Лк. 17, 10 (см.: *Jean Cassien. Conférences*. Т. II. Р. 105). Наоборот, для преп. Симеона Нового Богослова выражение «ничего не стоящий раб» соотносится с высшей ступенью духовного преуспевания: такое наименование прилагается им к любимому ученику Господа (св. Иоанну Богослову). Также, говоря о некоем почившем брате Антонии, преп. Симеон восхваляет его добродетели (чистоту, целомудрие, смирение), рожденные в этом строгом подвижнике благодаря заповеди, данной Господом в Лк. 17, 10 (см.: *Syméon le Nouveau Théologien. Catéchèses*. Т. II. Р. 340, 352).

- ²⁴ Опыт «видения Бога», запечатленный уже в Священном Писании (см.: 1 Ин. 3, 1–2; 1 Кор. 13, 12), всегда сопрягался в христианстве с кажущейся антиномией — с подчеркиванием того, что «Бога нельзя видеть» (ср. 1 Тим. 6, 16; Ин. 6, 46). Эта антиномия, а точнее, сопряжение двух противоположных полюсов единого целого, во многом определило все последующее развитие христианского богословия. Особенно это касалось аскетической письменности, где наметилось несколько типов тайнозрения: «мистическое богословие» Евагрия Понтийского тяготело к «умному тайнозрению», преп. Макарий Египетский — к типу «опытно-чувственного тайнозрения», а аскетическое богословие блж. Диадокха Фотикийского занимало как бы среднее место между двумя этими типами (см.: *Lossky V. The Vision of God*. N. Y., 1983. Р. 25–44, 103–120). Такой опыт «видения Бога» делает Православие вечно живым и неиссякающим источником духовной жизни. Об этом хорошо писал

преп. Симеон Новый Богослов, согласно которому «каждый христианин призван к возвышенной религиозной жизни... мистический опыт и благодатное просвещение Святого Духа могут быть достигнуты всяким, если он серьезно и искренно желает этого. Св. Симеон выразил свою веру в необходимость всеобщего участия в высшей духовной жизни со свойственной ему парадоксальностью: “Тот, кто не увидел Бога в этой жизни, не увидит Его и в будущей”. Он считал величайшей ересью и кощунством против Святого Духа думать, что Церковь не обладает теперь теми же духовными дарами, как и в древние времена, и что христиане не могут более получать благодать Святого Духа, которую имели апостолы и древние святые. Если христиане не достигают теперь этих высоких степеней святости, единственная тому причина — их невежество, недостаток веры и нерадение» (*Василий (Кривошеин), иеромонах. Православное духовное Предание // Вестник Русского Западно-Европейского Патриаршего Экзархата. 1952. № 9. С. 19*). Св. Аммон, научая подвижника быть «всегда зрящим Бога», выражает ту же самую веру в необходимость всеобщего участия в благодатной жизни, даруемой причастием Святому Духу. Им намечается и путь к этому, который можно было бы обозначить как мистику смирения, восходящую к Новому Завету (ср. Мф. 5, 8): только смиренным и чистым сердцем открывается доступ к высотам тайнозрения.

25 Выражение *δι' ἡμᾶς πλούσιος ὢν* достаточно необычно для святоотеческой лексики. Им обозначается, скорее всего, преизобилие человеколюбия Божиего.

26 Идеал бесстрастия (*ἀπάθεια*) до христианства был достаточно четко намечен в стоической этике, где «мудрец», достигший его, становился подобным богам и обретал такое же блаженство, как и они. В христианское богословие понятие *ἀπάθεια* активно ввел Климент Александрийский, видевший в «бесстрастии» вершину христианской аскезы. После него

учение о «бесстрастии» всесторонне разработал Евагрий Понтийский, «акклиматизировавший» данное понятие в аскетической письменности. Однако этот термин в IV в. оставался еще дискуссионным: некоторые отцы Церкви (свв. Василий Великий, Григорий Богослов и др.) относились к нему с определенной долей настороженности, считая, что слова ἀπαθής и ἀπάθεια приложимы преимущественно к Богу, а не к человеку. Блж. Иероним в разгар пелагианских споров (начало V в.) именно учение о «бесстрастии» Евагрия сделал объектом своих нападок, считая его еретическим (человеку, по мнению блж. Иеронима, невозможно полностью освободить себя от страстей) (см. предисловие А. Гийомона к изданию: *Evagre le Pontique. Traité pratique*. T. I // Sources chrétiennes. № 170. Paris, 1971. P. 98–112). Высказывание св. Аммона показывает, что он являлся связующим звеном между Климентом Александрийским и Евагрием и что в египетском монашестве первого поколения указанное понятие уже обрело «права гражданства». В дальнейшем оно стало общеупотребительным аскетическим термином. Так, св. Исаак Сирин, говоря о «человеческом бесстрастии» (ἀπάθεια ἢ ἀνθρωπίνη), замечает, что оно состоит не в том, чтобы «не чувствовать страстей» (τὸ μὴ ἀλοτῆσαι τῶν παθῶν), но в том, чтобы «не принимать их в себя» (τὸ μὴ δέξασθαι αὐτὰ) (ΟΣΙΟΥ ΠΑΤΡΟΣ ΗΜΩΝ ΙΣΑΑΚ ΕΠΙΣΚΟΠΟΥ ΝΙΝΕΥ ΤΟΥ ΣΤΡΟΥ ΕΤΡΕΦΕΝΤΑ ΑΣΚΗΤΙΚΑ. ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗ, 1977. Σ. 310). Несколько веков спустя св. Григорий Палама в полемике с Варлаамом ссылается на учение о «бесстрастии» как на вполне уже традиционное (ἐδιδάχθημεν), называя его не «умерщвлением страстного начала [в человеке]» (τὴν τοῦ παθητικοῦ νέκρωσιν), но «перемещением» (μετάθεσιν) этого начала «от худшего к лучшему» и направлением его на «вещи божественные» (см.: *Gregoire Palamas. Défense des saints hésychastes* / Ed. par J. Meyendorff. Louvain, 1973. P. 361).

- 27 Тема умерщвления страстей является постоянным лейтмотивом святоотеческой аскетики. Ср., например, у преп. Нила: «Те, которые разумом украсили деятельную [способность души] (τὸ πρακτικὸν λόγῳ κοσμήσαντες), а страстную часть [ее] умертвили с помощью [того же] разума (τὸ παθητικὸν λόγῳ νεκρώσαντες) заслуженно окружают Царя, будучи одновременно украшением и защитой Его (κόσμον ὁμοῦ καὶ ἀσφάλειαν παρέχοντες), наподобие Серафимов, окружающих престол Божий (Ис. 6, 2)» (*Nil d'Ancyre. Commentaire sur le Cantique des cantiques. P. 342*).
- 28 Фразой «истинная связь и общение» (или «беседа» — *γνησίαν σχέσιν καὶ συνομιλίαν*) св. Аммон явно указывает на молитву. Ср. у Евагрия, который в сочинении «О молитве» использует аналогичный термин *ὁμιλία* и говорит: «Молитва есть беседа ума с Богом» (см. наш перевод: Творения аввы Евагрия. Аскетические и богословские трактаты. М., 1994. С. 78). Причем данный термин у Евагрия (как и его латинский эквивалент — *conversatio*) обозначает не просто словесную беседу, но также тесное соединение и постоянное общение (см.: *Hauscherr I. Les lecons d'un contemplatif. Le Traité de l'Oraison d'Evagre le Pontique. Paris, 1960. P. 16–17*).
- 29 Св. Аммон цитирует свободно, изменяя полностью вторую часть цитаты. Вообще, все данное изречение, как и некоторые другие, выдержано в русле мыслей богодухновенного автора «Притчей», который постоянно подчеркивает, что «кто идет правильным путем, тот благословляет Бога, а кто идет кривым путем, тот порочит Его. За то благоволение и любовь Божия всегда почиет на праведности, где бы она ни проявлялась, в деле, в мысли, в молитве; напротив, неблагоприятие Божие и гнев Его на всем, что ни делает нечестивый, даже на самой жертве его» (*Оленицкий А. Книга Притчей Соломона (Мишле) и ее новейшие критики. Киев, 1884. С. 4*).

Здесь св. Аммон указывает на практику молчания, характерную вообще для православного монашества и особенно для исихастской традиции, являющейся стержнем этого монашества. Данная практика теснейшим образом связана со своего рода «богословием молчания», основывающимся на тайнозрительном опыте. Данное богословие ясно запечатлено у преп. Максима Исповедника, сравнивающего человека с Церковью: «...ибо телом своим, словно храмом, он добродетельно украшает деятельную способность души, осуществляя заповеди в соответствии с нравственной философией: душой, как алтарем, он приносит Богу, при посредничестве разума и в соответствии с естественным созерцанием, логосы чувственных вещей, тщательно очищенные в духе от материи; умом же, словно жертвенником, он призывает при помощи возвышающегося над многословием и многозвучанием молчания многовоспеваемое в Святая святых Молчание незримой и неведомой велеречивости Божества» (см. наш перевод: Творения преподобного Максима Исповедника. Кн. I. М., 1993. С. 160–161). Уже на исходе земной истории Византии это «богословие молчания» обрело законченные формы у Каллиста Катафигиота, некоторые главы сочинения которого весьма показательны. Так, он говорит: «Когда взор ума (букв.: лицо ума — *τὸ τοῦ νοῦς πρόσωπον*), склоняясь внутрь сердца, видит осияние Духа, текущее из сердца не иссякая, тогда именно — время молчания (*καιρὸς τοῦ σιγᾶν*). Когда весь умственный взор (*τὸ νοερὸν πρόσωπον*) увидит Бога, скорее же когда весь ум будет в Боге или, так сказать, когда Бог будет во всем уме, тогда в особенности и более естественно бывает время молчания... Когда ум, освещаемый каждым из светоизлияний Духа, приходит в смущение и недоумение и замечает, что он сам простирается к бесконечному и безграничному и изменяется, тогда — время молчания» (Аскетические творения

святых отцев. *Каллист Катафигиот*. О божественном единении и созерцательной жизни. *Иоанн Карнафийский*. Слово подвижническое. С. 56–57. Греческий текст: ΦΙΛΟΚΑΛΙΑ. ΤΟΜΟΣ Ε΄. ΑΘΗΝΑΙ, 1977. Σ. 34–35).

- 31 Эта фраза (ἄνοιγε τὸ στόμα σου λόγῳ Θεοῦ) предполагает, что истинный подвижник (духовник, старец) должен говорить не сам от себя, но, наподобие древних пророков, служить своего рода «проводником» слова Божиего.
- 32 Ср. поучение аввы Феодора, которое передает преп. Иоанн Кассиан Римлянин: «Монах, жаждущий достичь познания Писания (*scripturam notitiam*), должен заниматься не столько чтением книг толкователей (*commentatorum libros*), сколько все усилие [своего] ума и все усердие [своего] сердца обращать на очищение [себя] от плотских пороков. Если они будут извержены, то после снятия покрывала страстей очи сердца смогут естественным образом созерцать таинства (*sacramenta*) Писаний. Ведь благодатью Святого Духа они были открыты нам совсем не для того, чтобы быть непознанными и темными; они являются таковыми через наш порок, поскольку очи сердца затмеваются завесой [наших] прегрешений. А если им будет возвращено их естественное здравие (*naturali redditis sanitati*), то и одного чтения Священных Писаний будет достаточно для созерцания истинного ведения (*ad contemplationem verae scientiam*). Тогда не будет нужды в научениях толкователей, подобно тому, как телесные очи не нуждаются ни в какой науке для того, чтобы видеть, если только болезнь не делает их слепыми» (*Jean Cassien. Institutions cénobitiques / Ed. par J.-C. Guy // Sources chrétiennes. № 109. Paris, 1965. P. 244*). В этом высказывании отчетливо формулируется и монашеский, и вообще святоотеческий подход к чтению и пониманию Священного Писания, суть которого также ясно обозначает св. Аммон. Для

него оно противоположно «суетному исследованию» (это «исследование» св. Аммон определяет глаголом *περιεργάζω*), «развлекающему» ум, обращающему его внимание на случайные детали и уводящему от духовного смысла Писания. Такое «суемудрие» заставляет человека искать «подобие окрест Бога» (*ὁμοίωμα περὶ Θεοῦ*) впадать в гордыню от осознания собственного глубокомыслия. А между тем это подобие совсем не нужно искать, ибо оно уже дано человеку Богом при творении и лишь покрыто густым слоем греховной скверны. Эту скверну, по мысли св. Аммона, и следует прежде всего очистить покаянием, которое одно только и способно приводить к постижению сути Писания, поскольку через него человек опять «стяжает самого себя» в качестве образа Божиего (поэтому св. Аммон и говорит: *πρὶν ἑαυτὸν πρότερον κτήσεται*). Данное покаяние (как изменение и преображение ума и сердца человека) заставляет также с благоговением относиться к слову Божию и не вторгаться суетным умом в заповедные глубины Писания. О таком благоговейном отношении к слову Божию говорит и св. Исидор Пелусиот: «Божественное Писание ты должен толковать со знанием дела и разумно исследовать силу его, а не отваживаться, как ни есть, касаться неприкосновенных и непостижимых тайн, дозволяя сие рукам недостойным» (Творения святого Исидора Пелусиота. Ч. 1. М., 1859. С. 17). Примерно в том же духе высказывается и преп. Анастасий Синаит: «Не следует нам суетно исследовать то, о чем умолчало Божественное Писание» (*οὐ γὰρ δεῖ ἡμᾶς περιεργάζεσθαι τὰ σεσωπημένα τῇ θείᾳ γραφῇ*) (Anastasio Sinaitae Viae Dux / Ed. K.-H. Uthemann // Corpus Christianorum. Series Graeca. Vol. 8. Turnhout; Leuven, 1981. P. 83). Естественно, что данное благоговейное отношение к Священному Писанию не тождественно умственной лености, а является полной противоположностью ей, поскольку есть *благоговейное дерзновение*.

- ³³ Речь идет, естественно, о «печали-грехе» (см. выше примеч. 46 к «Посланиям»); «носителем» и «внушителем» такой печали является у св. Аммона особый «дух», то есть бес. Яркое описание действия этого «духа» дается в трактате Евагрия Понтийского «О восьми духах злобы», где говорится, что повергнутый в печаль монах не ведаёт ни духовного наслаждения (*πνευματικὴν ἡδονήν*), ни духовной радости (*χαρὰν πνευματικὴν*); он не может подвигнуть ум свой к созерцанию и возносить чистую молитву Богу, ибо печаль есть червь, гложущий сердце (*σκόληξ ἐστὶ καρδίας λύπη*), и препятствие для всякого блага. См.: PG. T. 79. Col. 1156.
- ³⁴ См. у преп. Макария: «Богатые Духом Святым (*οἱ πλούσιοι τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ*), имея в себе подлинное небесное богатство и общение Духа, если возглаголят кому-нибудь слово истины или захотят сделать кого-нибудь общниками духовных словес и возселить души [их], то из своего богатства и из своего сокровища, которое они стяжали, глаголят и веселят души внимающих духовному слову; и не боятся они оскудения, потому что стяжали в самих себе небесное сокровище доброты (*ἀγαθωσύνης*), от которого и угощают духовным образом (*τοὺς πνευματικῶς ἐστρωμένους*), радуя их» (Die 50 geistlichen Homilien des Makarios. S. 179).
- ³⁵ Это предостережение св. Аммона, вероятно, следует понимать в духе евангельского запрета «метать бисер перед свиньями» (Мф. 7, 6). Св. Аммон подразумевает, что «упражнять свои рассуждения» (так буквально звучит его совет: *γυμνάσαι τοὺς λογισμοὺς*), особенно новонаначальному иноку, необходимо лишь пред лицом духовно умудренных отцов (старцев), обладающих «различением духов» и могущих направить эти размышления в нужное и правильное русло. А «рассуждения» с людьми духовно незрелыми могут привести к «прелести», которая, в свою очередь, может ввести в заблуждение и слушателей, подвигнув вступить их на путь погибели.

- ³⁶ Ср. у Дидима Слепца, который, толкуя Пс. 38, 2 (*сохрани пути моя, еже не согрешати ми языком моим: положих устом моим хранило*), замечает, что слово обычно становится началом почти всякого греха, осуществляемого на деле (*πάσης ἁμαρτίας πρακτικῆς*). Поэтому тот, кто не согрешает языком своим, правильно (*καλῶς*) свершает пути свои. К этому Дидим присовокупляет и фразу из Притч. 18, 21 (*смерть и живот в руже языка*), понимая ее следующим образом: «рукой языка» является слово, которое есть как бы «действие языка» (*ἐνέργεια γλώσσης*). Поэтому глаголющий о том, что приносит духовную пользу, в «языке» своем имеет жизнь, входя в Царство Небесное; и, наоборот, глаголющий о том, что наносит вред, стяжает себе смерть. См.: ΔΙΔΥΜΟΣ Ο ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΥΣ. ΜΕΡΟΣ Δ' // ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΤΩΝ ΕΛΛΗΝΩΝ ΠΑΤΕΡΩΝ. Τ. 46. ΑΘΗΝΑΙ, 1973. Σ. 264–265.
- ³⁷ Такой, вероятно, смысл имеет фраза τὸ μὴ μετρεῖν ἑαυτὸν (*букв.: не измерять самого себя*). Авва Пафнутий также дает совет одному иноку: «В какое бы место ты ни пришел, не оценивай [высоко] сам себя (*μὴ μετρεῖς ἑαυτὸν*) — тогда и обретишь покой» (ΤΟ ΓΕΡΟΝΤΙΚΟΝ. Σ. 105).
- ³⁸ Подразумевается «мир» в смысле «покоя» (*τὴν εἰρήνην τοῦ Θεοῦ*). Разумеется, такой покой следует понимать в духовном, а не телесном смысле. Об этом ясно говорит, например, Ориген, замечая, что Спаситель даровал Своим ученикам не «мирской покой» (*εἰρήνην οὐ τὴν τοῦ κόσμου*), но «Собственный покой» (*τὴν δὲ ἑαυτοῦ*), который не даруется тем, кто озабочен чувственными и земными вещами. См.: ΟΡΙΓΕΝΗΣ. ΜΕΡΟΣ ΣΤ' // ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΤΩΝ ΕΛΛΗΝΩΝ ΠΑΤΕΡΩΝ. Τ. 14. ΑΘΗΝΑΙ, 1958. Σ. 298.
- ³⁹ Как и во втором послании св. Аммона, речь идет, скорее всего, об Ангеле-Хранителе, которого посылает нам «любовь Божия» (*ἡ ἀγάπη αὐτοῦ*). Что же касается «плача» (*ποιήσωμεν τὴν δύναμιν ἡμῶν ἐν δάκρυσιν ἐνὶ ὄπιον τοῦ Θεοῦ*), то он неразрывен с покаянием, ибо «покаяние

в форме плача стало традицией для египетского монашества» (*Смирнов С.* Духовный отец в древней восточной Церкви (История духовничества на Востоке). Ч. I. Сергиев Посад, 1906. С. 82).

- 40 Под «немощью» здесь явно понимается грех и его последствия. Ибо «духовные силы человека вследствие греха потерпели глубокое повреждение: *разум помрачился*, так что, не говоря уже о предметах Божественных, духовных, он с трудом и с предварительными ошибками и заблуждениями может приобретать познания о предметах внешнего видимого мира, относительно же Бога естественным путем может приобретать только самое общее понятие; *воля получила наклонность ко греху*, так что человек, сознавая необходимость и возможность со своей стороны делать добро, все-таки делает зло; *сердце* исполнилось нечистых и чувственных пожеланий и стремлений, направленных к благам мира сего». Это имело следствием и повреждение образа Божиего в человеке. Но «следствия греха отразились не только на духовной стороне природы человека, но и на *телесной*», ибо «болезни телесные являются как наказание за грех» (*Велтистов В.* Грех, его происхождение, сущность и следствия. М., 1885. С. 233–235). Соответственно, «здоровье» у отцов Церкви ассоциируется со спасением, дарованным миру Господом. Поэтому св. Василий Великий, говоря о том, какими должны быть христиане, замечает: «Как врачи, обладающие знанием научения Господа (*κατ' ἐπιστήμην τῆς τοῦ Κυρίου διδασκαλίας*), они со многим милосердием исцеляют страсти души для сохранения здоровья и постоянства во Христе» (*τῆς ἐν Χριστῷ ὑγείας καὶ διαμονῆς*) (ΒΑΣΙΛΕΙΟΣ Ο ΜΕΓΑΣ. ΜΕΡΟΣ Γ'. Σ. 129; *Свт. Василий Великий.* Нравственные правила 80, 17 // *Свт. Василий Великий.* Творения. Т. 2. С. 99).

- 41 Ср. 2 Тим. 2, 15. Под «Царем», несомненно, подразумевается Бог. Употребление этого слова в отношении

всех Лиц Святой Троицы постоянно встречается в святоотеческих творениях. См.: *Lampe G. W. H.* Op. cit. P. 292.

- 42 Или: «если мы являемся небрежными» (*εἰ δὲ ἐσμὲν ἀκηδιασταί*). Однако следует подчеркнуть, что в представлении аскетических писателей уныние (*ἀκηδία*) неразрывно связано с небрежностью и ленью. Так, по определению Евагрия, «уныние есть расслабленность (*ἀτονία*) души» (PG. T. 79. Col. 1157). Соответственно, такая расслабленность влечет, помимо прочего, лень и отвращение к труду как телесному, так и духовному (см.: *Bunge G.* AKEDIA. Die geistliche Lehre des Evagrius Pontikos von Überdruß. Köln, 1989. S. 51–68). Примечательно, что уныние поворачивается иногда совсем иной своей гранью: человек начинает упрекать себя в том, что он ничего не делает и ничего делать не может, впадая от этого в еще большую апатию (в современном понимании этого слова) и бездействие. Например, Палладий в «Лавсаике» повествует о том, как однажды он, впад в уныние (*ἀκηδιάσας*), пришел к великому подвижнику Макарию Александрийскому и сказал: «Авва! Что мне делать? Угнетают (*ὑλιβουσί*) меня помыслы, глаголющие: ты ничего не делаешь здесь, уходи отсюда». На это Макарий ответил: «Скажи им: я ради Христа охраняю стены» (*τοίχους τηρεῖν* — подразумеваются, видимо, стены келлии, которая есть как бы крепость монаха, ведущего непрерывную духовную брань) (ΠΑΛΛΑΔΙΟΥ ΛΑΤΣΑΙΚΗ ΙΣΤΟΡΙΑ. ΜΕΡΟΣ Α'. ΑΘΗΝΑΙ, 1970. Σ. 118).

- 43 Можно перевести и следующим образом: «Мужественное сердце помогает душе после Бога (*βοήθεια ἐστὶ ψυχῇ μετὰ Θεόν*), тогда как уныние помогает злу (*ὥσπερ ἀκηδία βοήθεια ἐστὶ τῆς κακίας*)». В данном случае унынию, как «расслабленности души», противопоставит «мужественное сердце» (*ἀνδρεία καρδία*), но оно, как это подчеркивает св. Аммон, может помочь душе *лишь после Бога*, то есть действует, если так можно

сказать, принцип «асимметричной синэргии» (действие Бога всегда неизмеримо сильнее действия человека). Авва Зосима на сей счет говорит следующее: «Для всякой добродетели требуется труд, время и наше желание (*τοῦ θέλειν ἡμᾶς*), но прежде всего потребно содействие Бога (*πρὸ πάντων χρεία τῆς συνεργείας τοῦ Θεοῦ*). Ибо если Бог не будет содействовать нашему произволению, то все [пропадет труд наш]». Однако такая «синэргия Божия», согласно авве Зосиме, требует наших молений и призываний, ибо только ими мы привлекаем помощь Божию (см.: ΤΟΤ ΟΣΙΟΥ ΠΑΤΡΟΣ ΗΜΩΝ ΑΒΒΑ ΖΩΣΙΜΑ. ΚΕΦΑΛΑΙΑ ΠΑΝΤ ΩΦΕΛΙΜΑ. ΕΚΔ. ΜΟΝΑΧΟΣ ΑΓΓΟΤΣΤΙΝΟΣ // ΝΕΑ ΣΙΩΝ. ΕΚΚΛΗΣΙΑΣΤΙΚΟΝ ΠΕΡΙΟΔΙΚΟΝ ΣΥΓΓΡΑΜΜΑ. Τ. 12. 1912. Σ. 862). Характерно также, что преп. Симеон Новый Богослов, определяя уныние в качестве «смерти души и ума» (*θάνατος ψυχῆς καὶ νοός*), отмечает, что «бес уныния» воюет преимущественно с «преуспевшими в молитве и радеющими о ней», поскольку ни один другой бес не в силах вести брань с такими подвижниками. Исключением является лишь тот случай, когда брань с ними «домостроительно попускается Богом (*κατὰ οἰκονομικὴν παραχώρησιν*) или происходит вследствие «телесных расстройств» (*τῶν τοῦ σώματος ἀνωμαλιῶν*) (см.: *Syméon le Nouveau Théologien. Chapitres théologiques, gnostiques et pratiques* / Ed. par J. Darouzes // Sources chrétiennes. № 51. Paris, 1957. P. 60–61).

44 Или: «соответственно ведению» (*ἐν γνώσει*). Данная фраза, вероятно, предполагает точное знание того, для какой цели переносятся эти «телесные труды» («тяготы, изнурения» — *οἱ σωματικοὶ κόποι*), ибо без подобного знания они — бессмысленны и не могут стать «инструментами добродетелей» (*τὰ ἐργαλεῖα τῶν ἀρετῶν*). Смысл же этих трудов — в «умерщвлении тела». Например, согласно преп. Антонию, оно «умерщвляется долговременным постом, бдением,

состязаниями (*certaminibus*), трудами и другими служениями. Монах, по словам Антония, должен ослаблять тело свое, но ослаблять его мудро и благоразумно, чтобы вместе с тем ослабить и погасить в себе чувственные желания, потому что это ослабление тела усовершенствует нас в добродетели целомудрия (*puritatis*)... Таким образом, преп. Антоний не требует от инока умерщвления тела для смерти самого тела, но требует только подавления в себе чувственных греховных влечений тела, препятствующих душе возноситься к Богу» (*Лобачевский С.* Указ. соч. С. 236–238). Понятие «ведение» (*γνώσις*) и связанный с ним комплекс представлений также играли существенную роль в богословии преп. Антония, для которого человек, как разумное существо (*λογικός*), способен познавать свою духовную сущность (*οὐσία νοερά*), то есть образ Божий в себе, а через такое познание обрести и ведение Бога, и ведение всего тварного мироздания (см.: *Rubenson S.* The Letters of St. Antony. Origenist Theology, Monastic Tradition and the Making of a Saint. Lund, 1990. P. 59–62). Поэтому и творения преп. Антония, и сочинения св. Аммона являются важными звеньями в традиции православного «гносиса», берущей истоки в Новом Завете, затем получившей развитие в трудах представителей Александрийской школы и, посредством Евагрия Понтийского, обретшей зрелые формы в творениях преп. Максима Исповедника, преп. Симеона Нового Богослова, поздневизантийских исихастов и других церковных писателей.

45 Ср. у Оригена, говорящего о Боге следующим образом: Он «ведает тайны сердца (*γινώσκων τὰ κρυφία τῆς καρδίας*) и предвидит будущее», а поэтому по Своему долготерпению позволяет обнаружиться посредством внешних обстоятельств (*διὰ τῶν ἔξωθεν συμβαινόντων*) сокрытому [в человеке] злу для того, чтобы очистить его, вместившего по нерадению семена греха. См.: *Origène.* Traité des principes. T. III /

Ed. par H. Crouzel et M. Simonetti // Sources chrétiennes. № 268. Paris, 1980. P. 78).

- 46 *Букв.*: практиком (*πρακτικός*); термин также отражает традицию александрийского православного «гносиса», продолженную Евагрием. Это слово, как и близкие к нему понятия (*τὸ πρακτικὸν, ἡ πρακτική*), является почти непереводимым и затрудняло уже древних переводчиков (на сирийский и др. языки), которые часто просто транскрибировали его. В указанной александрийской традиции «практика» всегда сопоставлялась с «гносисом» и обозначала «духовное делание», преимущественно стяжание добродетелей (подробно см. предисловие к изданию: *Evagre le Pontique. Traité pratique*. T. I. P. 38–63). Относительно же «хранения языка (уст)» в аскетической письменности говорится постоянно. Так, св. Ефрем Сирин (учитывая, естественно, сложную и очень неоднозначную традицию его творений и, в частности, греческих переводов) замечает: «Всякое слово неверного, как скоро он отверзает уста свои, подобно скрытой яме. Если же Бог дал закон закрывать видимую яму, то не тем ли паче требует сего в рассуждении уст, которые всегда отверсты и слушающих чрез грех ввергают не в яму, но в геенну? Благословен Тот, Кто заградил невидимый ров, куда лукавый низринул Адама!» (Творения святого отца нашего Ефрема Сирина. Т. 5. Сергиев Посад, 1912. С. 191).

- 47 Речь идет о достаточно редко упоминаемом в святоотеческих творениях пороке *ἀνελεημοσύνην* («безжалостности, беспощадности»), противоположном добродетели «милостивости» («милосердию, милостыне»). Прилагательное *ἀνελεήμων* встречается в Священном Писании: см., например, Рим. 1, 31 и Притч. 27, 4. Евагрий, толкуя последнее место («Безмилостивна ярость, и остр гнев»), замечает, что «яростное начало» (*τὸ θυμικὸν μέρος*) преобладает в бесах (см.: *Evagre le Pontique. Scholies aux Proverbes*. P. 150). Тем самым он предполагает, что

«немиловитость» является характерной чертой «духов злобы», а поэтому и немиловитый (безжалостный) человек уподобляется им.

Букв.: благодать (*ἀγαθότης*); это понятие у святых отцов применяется преимущественно в отношении Бога. Так, например, св. Григорий Нисский говорит, что Божество (*τὸ Θεῖον*) есть Благо изначальное и Благо в собственном смысле этого слова; естеством же этого Блага является благодать (*τὸ πρῶτως καὶ κυρίως ἀγαθόν, οὗ ἡ φύσις ἀγαθότης ἐστίν*) (см.: *Grégoire de Nysse. La vie de Moïse / Ed. par J. Daniélou // Sources chrétiennes. № 1 bis. Paris, 1968. P. 50*). В одной из греческих редакций «Жития преп. Пахомия Великого» Бог также называется «Источником благодати» (*πηγὴ γὰρ ὑπάρχων ἀγαθότης ὁ Θεός*) (см.: *ΜΕΓΑΣ ΑΝΤΩΝΙΟΣ. ΑΜΜΩΝΑΣ. ΑΜΜΩΝ Η ΑΜΜΩΝΙΟΣ. ΠΑΧΩΜΙΟΣ // ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΕΛΛΗΝΩΝ ΠΑΤΕΡΩΝ. Τ. 40. 1970. Σ. 198*). Для перевода этого термина мы избрали, как и выше (см. изречение 8), его синоним, полагая, что подлинная доброта в человеке возникает благодаря причастности Божественной благодати. Не совсем обычным представляется противопоставление этой «доброты» и «развлечения» (*περισπασμός*), но выше (Послание 1) св. Аммон говорит, что душа не может познать как должно Бога, если не удалится от людей и «всякого развлечения». Поэтому можно предполагать, что доброта, будучи причастной Божественной благодати, собирает (стягивает воедино) человека, открывая ему путь к истинному боговедению. Развлечение же, наоборот, рассыпает или рассредоточивает его и, уводя в сторону от богопознания, открывает путь различным страстям. Об опасности для духовной жизни «развлечения» предупреждают многие подвижники, и, например, авва Пимен кратко изрекает: «Развлечение есть начало зол (*ἀρχὴ κακῶν*)». (ТО ГЕРОНТИΚΟΝ. Σ. 89). Это «развлечение» во многом тождественно той «суете», о которой идет речь в «Книге Екклесиаста». Здесь «высказывается та мысль, что все,

что ни делал он сам, и все, что делают другие, ища в мире блага и счастья, не доставляет этого блага и счастья, — все только *суета и погоня за ветром*, а иное — даже зло, и зло *мучительное*, и что самые толки людские о счастье — *толки неосновательные*». Это связано с тем, что человек, «вращаясь в непрестанном круговороте мира... сам втягивается своими мыслями и чувствами в этот круговорот. Постоянная смена явлений приучает его искать постоянно новых впечатлений. Неизбежным последствием сего бывает то, что мысль и чувство не находят, на чем бы могли они утвердиться; в душе остается вечная жажда нового и тяжелое чувство недовольства ничем, хотя бы мир открыл пред ним все свои сокровища и удовольствия. Доколе эта жажда питается новыми впечатлениями, чувство недовольства не высказывается еще во всей силе. Среди постоянного развлечения новыми впечатлениями человек находит возможность *забываться*, отстранять от себя представление духовного своего убожества. Зато, если в это время последует неожиданный какой удар судьбы, тогда открывается вся пустота духа, за которою следует совершеннейшее разочарование всем, в чем прежде искал наслаждения и что ради его делал, не жалея никаких средств» (*Филарет, епископ*. Происхождение Книги «Екклесиаст». Киев, 1885. С. 112, 121–122).

49

Подразумевается недостаток в чем-либо или нехватка чего-либо (*ἔνδεia*). Ср. у Евагрия, который в «Слове о духовном делании» замечает: «Скудость (недостаток) воды (*ἡ τοῦ ὕδατος ἔνδεia*) весьма способствует целомудрию» (Творения аввы Евагрия. С. 99). Другими словами, речь идет преимущественно о «добровольной нужде», то есть о посте и воздержании. Примечательно, что отцы Церкви порой указывали еще на следующее обстоятельство: пост в разумных пределах способствует и физическому здоровью. См., например, у св. Исидора Пелусиота: «Если заботишься о телесном здоровье, то уважай довольство

малым, потому что от последнего происходит первое. Если же роскошью доводишь тело до того, что оно тучнеет и скачет, то, сам того не примечая, не только вооружаешь его против души и делаешь необузданным, но еще приготавлиаешь в нем корень и источник неисцелимых болезней» (Творения святого Исихора Пелусиота. Ч. 3. М., 1860. С. 295–296).

50 Фраза *ἡσυχία ἐν γνώσει* проливает некоторый свет на существенную черту исихазма у св. Аммона и вообще в раннем монашестве. Для Аммона теснейшая связь исихии и гносиса служит мощным орудием в «исправлении души» (*διόρθωσις τῆς ψυχῆς*), то есть в очищении ее от страстей и пороков. Схожая мысль высказывается в «Древнем Патерике» неким старцем, который определяет исихию следующим образом: «Безмолвие состоит в том, чтобы пребывать в келлии с ведением и страхом Божиим (*τὸ καθεσθῆναι ἐν κελλίῳ μετὰ γνώσεως καὶ φόβου Θεοῦ*), удаляясь от памятозлобия и высокомерия. Такое безмолвие есть мать всех добродетелей и охраняет монаха от раскаленных стрел врага, не позволяя им ранить его» (Les Apophtegmes des Pères. Collection systematique. Chapitres I–IX / Ed. par J.-C. Guy // Sources chrétiennes. № 387. Paris, 1993. P. 142–144). В позднейшем аскетическом богословии «гносис» часто заменялся «созерцанием» (*θεωρία*), и в частности, преп. Иоанн Лествичник, говоря об исихастах, называет их «постоянно устремляющими взор свой к созерцанию (*οἱ δὲ τῇ θεωρίᾳ ἀτενίζοντες*)» (см. Volker W. Scala Paradisi. Eine Studie zur Johannes Climacus und zugleich eine Vorstudie zu Symeon dem Neuen Theologen. Wiesbaden, 1968. S. 287). Св. Григорий Палама также указывает на связь созерцания и безмолвия: видя в афонских исихастах прямых духовных наследников апостола Павла, он замечает, что они, «очистив себя безмолвием» (*δι' ἡσυχίας κεκαθαρμένοι*), подобно ему «удостоились созерцания незримых [вещей]» (*Gregoire Palamas. Défense des saints hésychastes. P. 439*).

А преп. Григорий Синаит, как бы суммируя традицию предшествующего исихазма, кратко говорит: «Молитва порождает безмолвие, безмолвие — созерцание (ἡ ἡσυχία τίχτει τὴν θεωρίαν), созерцание рождает ведение (τὴν γνώσιν), а ведение порождает постижение тайн (τὴν τῶν μυστηρίων κατάληψιν)» (ΦΙΛΟΚΑΛΙΑ. ТОМОС Δ'. Σ. 64). О самом преп. Григории в его «Житии» говорится, что, стоя еще на сравнительно первых ступенях духовного преуспеяния, он «старался найти руководителя в том, чего он не успел прочесть и узнать в книгах Божественного Писания или чему он духовно не был научен кем-либо из духоносных и божественных отцов и учителей. Размышляя сам с собою, он представлял, что как он научен деланию (πραξις), так будет научен в точности проходить и созерцание (θεωρίαν), то есть безмолвие и действенную молитву (ἡσυχία καὶ πρακτικὴν)» (Житие иже во святых отца нашего Григория Синаита / Пер. с греч. И. Соколова. М., 1904. С. 29–30. Текст: Житие иже во святых отца нашего Григория Синаита. Издал И. Помяловский. СПб., 1894. С. 8).

51

«Бдение» (ἀγρυπνία) с самого возникновения монашества являлось необходимой и существенной частью иноческого подвижничества. Преп. Иоанн Кассиан Римлянин, описывая жизнь и уставы египетских монахов и призывая подражать им, приводит две основные причины, определяющие важность бдений: во-первых, они необходимы потому, что «завистник-враг» (*invidus inimicus*), ревнуя к нашей чистоте, обретенной во время ночных псалмопений и молитв, стремится лишить нас ее, осквернив какой-либо «сонной грезой» (*quadam somni inlusione*). Во-вторых, даже если и нет опасности, исходящей от подобной «диавольской грезы» (*diaboli inlusio*), все равно чистый сон монаха может навеять лень (вялость — *inertiam*) на него, ослабить его ум, притупить остроту его [духовного] чувства (или «мышления» — *perspicaciam sensus*) и исчерпать полноту сердечную

(«тучность сердца» — *pinguedinem cordis*), которые позволяют нам весь день противостоять нападкам врага (см.: *Jean Cassien. Institutions cénobitiques*. Р. 82). Примечательно, что св. Аммон подчеркивает необходимость «умеренного» (*ἐν μέτρῳ*) бдения, предполагая, что чрезмерный подвиг бдения столь же отупляет душу, как и пресыщение сном, ибо, истощая человека, он ослабляет и его духовные способности. Речь идет об одном из ключевых понятий православного аскетического богословия (*πένης*). «Сокрушению» посвящается целая глава в «Древнем Патерике» (см. указанный русский перевод, с. 30–43); особую главу уделяет ему в своей «Лестнице» и преп. Иоанн Лествичник (в русском переводе она не совсем точно называется «О радостотворном плаче»). Синонимом этого понятия является термин *κατάλυσις*, традиционно переводимый на русский язык как «умиление». Впрочем, этот традиционный перевод уже недостаточно адекватен, ибо в современном восприятии умиление приобрело оттенок некой сентиментальности, лишившись той строгости, которая для данного слова была характерна и в греческом, и в древнерусском языках. Впрочем, и в древнерусском языке данное понятие имело богатый спектр оттенков. Так, И. И. Срезневский дает следующие значения этого слова: «сетование, горесть, уныние, смирение, благочестивое настроение, ласковость» (см.: *Словарь древнерусского языка*. Т. 3. М., 1989. С. 1205). Сокрушение хотя и связано с покаянием (*μετάνοια*), но объемлет более широкие и глубокие пласты христианской психологии; оно вызывается ощущением потери спасения, воспоминанием о прошлых грехах и страхом перед возможностью будущих. Следствием сокращения является очищение от страстей и обретение здоровья души, которые наполняют душу радостью. Само такое сокращение является даром Божиим (благодатью), но стяжать его следует молитвой. См.: *Spidlik Th. La spiritualité*

de l'Orient chrétien. Manuel Systematique. Roma, 1978. P. 194–198).

- 53 Тело есть храм души и творение Божие, а поэтому попечение о нем «соответственно страху Божию» (*τὸ δὲ φροντίσαι αὐτοῦ κατὰ φόβον Θεοῦ*) вполне законно и «прекрасно» (*καλόν*). Но когда эта забота переступает пределы должного и превращается в любовь к «украшению» (*κόσμησις*) тела, то она становится грехом, относительно которого и предостерегает христиан св. Аммон.
- 54 Под судами Божиими (*τῶν κρίματων τοῦ Θεοῦ*) подразумеваются, скорее всего, решения Божиего Промысла о судьбе каждого человека. Ср. Пс. 17, 23: *Яко вся судьбы Его (τὰ κρίματα αὐτοῦ) предо мною и оправдания (τὰ δικαιώματα) Его не отступиша от мене*. Дидим Слепец, толкуя это место Священного Писания, говорит, что хотя эти суды непостижимы и неисповедимы, их возможно иметь пред собою, дабы не быть недовольным Промыслом и не кощунствовать на Того, Кто промышляет (*μηδὲ ἀσεβεῖν εἰς τὸν προνοούμενον*). Ибо когда мы внутренне расположены так, что, даже не постигая суды, считаем их делом решения Божиего (*Θεοῦ κρίσει ταῦτα ἐπιτελεῖται*), тогда мы и удовлетворяемся ими. Само же слово «суды» означает «правильность [Божиего] правления» (*τὴν ὀρθότητα τῆς διοικήσεως*)» (*ΔΙΔΥΜΟΣ Ο ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΤΣ ΜΕΡΟΣ Γ΄ // ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΕΛΛΗΝΩΝ ΠΑΤΕΡΩΝ. Τ. 45. ΑΘΗΝΑΙ, 1972. Σ. 77*).
- 55 Можно предполагать, что совесть (*τὴν συνείδησιν*) представляется св. Аммону главным «органом» восприятия (и приятия) судов Божиих. Поэтому попираение (*τὸ καταπατεῖν*) ее уничтожает в душе страх Божий, а, следовательно, и все добродетели, основывающиеся на этом благоговейном страхе.
- 56 Если ведение (*γνώσις*) неотделимо от добродетели, то неведение (*ἄγνωσία*) неразрывно связано с пороком и злом, возникшими в результате грехопадения. Эту мысль до св. Аммона отчетливо выразил

уже Климент Александрийский, согласно которому «истинное зло в человеческой жизни происходит от невежества (или от “неведения”, *κακία δι’ ἄγνοια*). — А. С.). Невежество Климент причисляет к смертным грехам и советует избегать как смертельной болезни души» (Плотников В. История христианского просвещения в его отношениях к греко-римской образованности. Период первый. От начала христианства до Константина Великого. Казань, 1885. С. 198–199). Св. Григорий Нисский также отчетливо формулирует противоположность этих двух состояний («ведения-добродетели» и «неведения-порока»), говоря, что жизнью души является причастие (*μετουσία*) Богу, состоящее прежде всего в ведении («гносисе»), соответствующем силам и способностям каждого человека. А неведение (*ἄγνοια*) не является существованием (*ὑπαρξις*), но есть уничтожение (разрушение, отрицание — *ἀναίρεσις*) ведения, а, следовательно, непричастность Богу, что влечет за собой и отчуждение от истинной жизни (см.: *Daniélou J. L'être et le temps chez Gregoire de Nysse. Leiden, 1970. P. 135*).

⁵⁷ Употребляется термин *μελέτη*, о котором см. выше примеч. 16. В данном случае это «размышление» предполагает «хранение уст» и молчание, будучи противоположностью «мирским (светским) разговорам» (*τὸ λαλῆσαι τοῦς λόγους τοῦ κόσμου*).

⁵⁸ Термином «материя» обозначается, естественно, не материальный мир как творение Божие, но этот мир как царство греха, над которым властвует диавол и его бесовская рать. Ср. у Афинагора, который называет диавола «владыкой материи и ее видов» (*ὁ τῆς ὕλης καὶ τῶν ἐν αὐτῇ εἰδῶν ἄρχων*). (*Athenagore. Supplique au sujet des chrétiennes et Sur la resurrection des morts / Ed. par B. Pouderon // Sources chrétiennes. № 379. Paris, 1992. P. 164*).

⁵⁹ Ср. у аввы Варсануфия: «Скрывающий свои помыслы пребывает неизцелен и исправляется только частым вопрошанием о них отцов духовных» (Преподобных

отцев Варсануфия Великого и Иоанна Руководство к духовной жизни. С. 224). У св. Аммона речь идет о существеннейшей грани отношений старцев и их духовных чад: «Добровольно принимая на себя грехи послушника, чтобы отвечать за них на суде правды Божией, старец должен был знать эти грехи; совесть ученика должна быть ему вполне открыта. Средством к тому, чтобы узнать до мельчайших подробностей состояние души своего ученика, была *исповедь* его до последнего помысла, исповедь душевных движений, и добрых, и особенно злых. Исповедь помыслов и дел, открывающая старцу совесть ученика, — одна из важнейших обязанностей послушнического звания, в такой же степени, как обязательно и важно вопрошание старца, открывающее ученику старческую волю. Можно смело сказать, что исповедь помыслов была господствующим приемом старческого пастырства и одною из важнейших сторон старческого института» (Смирнов С. Указ. соч. С. 70).

60 Ср. у преп. Исидора Пелусиота: «Чревоугодие есть мать [всех] неразумных страстей» (*μήτηρ τῶν ἀλόγων παθῶν*) (PG. T. 78. Col. 228).

61 Фразу *ἀπὸ πάντων ἀνθρώπων τιμῶν* можно перевести и как «от всех кар (наказаний) человеческих».

62 Речь идет о «словесном общении» (*букв.*: смещении) не с мирянами как таковыми, а с людьми, целиком отдавшими себя миру сему и его суете (*τὸ δὲ συμμιῖσαι τὸν ἑαυτοῦ λόγον μετὰ τῶν τοῦ κόσμου*). Такое общение, согласно св. Аммону, низводит долу ум и душу подвижника и лишает его доверительной близости с Богом (*παρρησίαν*), достигаемой через молитву.

63 Это «пренебрежение» (*τὸ παραβλήπειν*) к мирским благам (*букв.*: к выгоде мира — *τῇ χρηίαν τοῦ κόσμου*), скорее всего, почти тождественно «бесстрастию». Здесь опять намечается связь мирозерцания св. Аммона с идеалом «истинного (православного) гностика» у Климента Александрийского. Согласно последнему, «при помощи этой “апатии” гностик достигает

- совершенного знания: он делает все с ясным сознанием и знает себя, постоянно согласен с самим собою и Божественным Словом, созерцает истину сам в себе и, вследствие такого сознания, доходит до бессмертия, как бы умирает телом, становится подобным Ангелам, апостолам и пророкам, созерцая здесь, на земле, Бога лицом к лицу, или, лучше, становится подобным Богу» (Дмитриевский В. Александрийская школа. Очерк из истории духовного просвещения от I до начала V века по Р. Х. Казань, 1884. С. 75–76).
- 64 Лень (или «вялость, медлительность» — *ὀκνηρία*) всегда рассматривалась отцами Церкви в качестве одного из главных пороков. См., например, у св. Василия Великого, который говорит: «Всякий повод для праздности есть повод для греха (*πᾶσα πρόφασις ἁργίας πρόφασις ἐστὶ ἁμαρτίας*)... Поэтому лень, сопряженная с лукавством, влечет осуждение лентяя, что явствует из слов Господа, говорящего: *Лукавый раб и ленивый!* (Мф. 25, 26)» (ΒΑΣΙΛΕΙΟΣ Ο ΜΕΓΑΣ ΜΕΡΟΣ Γ'. Σ. 260; *Свт. Василий Великий*. Правила, пространно изложенные 37, 2 // *Свт. Василий Великий*. Творения. Т. 2. С. 203).
- 65 Так нам представляется лучшим переводить фразу *μὴ δῆσῃς σεαυτὸν ἐν πολιτείᾳ*. Св. Аммон жил в обществе, во многом еще остававшемся языческим; социальная и общественная жизнь его времени была пронизана еще языческими началами, и христианские элементы едва начинали только проникать в эту жизнь. Впрочем, активный процесс воцерковления общественной жизни Римской империи уже пришел в действие, и монашество играло в нем значительную роль. Примечательно, что современник св. Аммона — свт. Иоанн Златоуст — уделял большое внимание социальному служению иночества как церковного института, поручая монахам уход за больными в столичной церковной лечебнице, воспитание и обучение юношества и т. д. См.: *Leroux J.-M. Saint Jean Chrysostome et le monachisme* // Jean Chrysostome

et Augustin. Actes du colloque de Chantilly 22–24 septembre 1954 / Ed. par Ch. Kannengiesser. Paris, 1975. P. 139–144.

- ⁶⁶ Ср. Мф. 5, 28. Св. Григорий Палама в своем «Десятословии» («Декалоге»), ссылаясь на это место Писания, замечает, что всякий, с вожделением взирающий на женщину, творит прелюбодеяние, ибо он «нечист перед Христом, взирающим на сердце» (ΦΙΛΟΚΑΛΙΑ. ΤΟΜΟΣ Δ'. Σ. 121).
- ⁶⁷ Физический труд («рукоделие» — τὸ ἐργόχειρον) в раннем египетском монашестве всегда рассматривался как необходимое и существенное условие иноческого жития. Это касалось не только Верхнего Египта, где пахомиевские монастыри представляли собой как бы четко организованные «мануфактуры», но и Нижнего Египта (Нитрии, Скита, Келлий), где отшельническое и полуотшельническое монашество органично сочетало рукоделие с исихией. Блж. Иероним в предисловии к своему переводу «Правил» св. Пахомия описывает трудовой процесс в пахомиевских монастырях следующим образом: «Братия, занимающиеся одним и тем же ремеслом, живут в одном доме и под ведением одного настоятеля; например, ткущие полотно живут вместе; приготовляющие рогожи составляют особую семью; швецы, мастера, делающие повязки, валяльщики сукон, башмачники, каждые порознь управляются своими настоятелями. По прошествии каждой недели все вообще представляют отцу монастыря отчеты в своих работах». А о преп. Иларионе, ученике Антония Великого, ушедшем подвизаться в дикие места в полном одиночестве, он свидетельствует: «Занимаясь плетением корзин из камыша, он следовал уставу египетских монахов» (подразумеваются монахи-отшельники или полуотшельники) (см.: Творения блаженного Иеронима Стридонского. Ч. 4. Киев, 1903. С. 56, 15). В монашеской литературе этого периода (IV–V вв.) выдвигались три основные причины

необходимости подобного рукоделия: во-первых, оно давало возможность инокам самим содержать себя и не зависеть ни от какой «милостыни»; во-вторых, оно позволяло уделять от плодов трудов своих часть в помощь бедным и немощным (именно этот момент акцентирует св. Аммон); наконец, в-третьих, оно наряду с молитвой служило главным средством излечения греха уныния (см.: *Guillaumont A. Aux origines du monachisme chrétien. Abbaye de Bellefontaine, 1979. P. 117–126*). Появление ереси мессалиан, которые считали себя слишком «духовными», а поэтому пренебрегали таким «низменным» занятием, как рукоделие, охотясь за милостыней, заставило православных писателей IV–V вв. постоянно подчеркивать значение рукоделия в духовной жизни. В частности, св. Епифаний Кипрский, полемизируя против мессалиан и опираясь на Священное Писание (в том числе на известную фразу 2 Фес. 3, 10: *кто не хочет трудиться, тот и не ешь*), противопоставляет им «подлинных рабов Божиих» (т. е. настоящих монахов). Истинные монахи, по словам св. Епифания, «действительно утверждаются на прочном камне истины», добывая хлеб своими руками, соответственно ремеслу каждого (*κατὰ τὴν ἐκάστου τέχνην*). В то же время они не оставляют в пренебрежении бдений, молитв и псалмопений, то есть сочетают рукоделие с духовным трудом (*μετὰ καὶ τῆς πνευματικῆς ἐργασίας*) (см.: *Epiphanius. Werke. Bd. III. Panarion haer. 65–80. De fide. Hrsg. von K. Holl und J. Dummer. Berlin, 1985. S. 488–489*).

⁶⁸ Не совсем ясно, какой смысл вкладывает св. Аммон в слово «забвение» (*λήθη*), но это может быть и забвение благодеяний Божиих, и забывчивость относительно собственных грехов и т. д.

⁶⁹ *Букв.*: там (*ἐκεῖ*). Основная мысль, высказанная св. Аммоном в данной главе, ясно намечается уже в Ветхом Завете, где «вера в Божие правосудие и религиозное тесное общение с Богом приводила к вере

в зависимость состояния человека по смерти от нравственного достоинства его земной жизни» (*Юнгеров П.* Учение Ветхого Завета о бессмертии души и загробной жизни. Казань, 1882. С. 14).

70 В этой главе, как и в двух предшествующих, св. Аммон затрагивает тему «памяти смертной», постоянно звучащую в аскетических творениях отцов Церкви. Ср., например, у преп. Феодора Студита, который в «Великом оглашении» обращается к инокам так: «Чада мои, не отлагайте со дня на день того дела, чтобы представить себя угодными Богу, не отсрочивайте на завтрашний день и не откладывайте благоприятного для исправления времени. Ведь мы, как написано, не знаем, *что родит находяй день*» (Притч. 27, 1). Будем же всегда готовы к смерти, к часу исхода, потому что нам предстоит не много жить; не станем относиться беспечно к самому переходу нашему [из здешней жизни], какого бы рода он ни был, под предлогом, что он неясно нам представляется, — хотя и разъясняется многими отцами» (*Преп. Феодор Студит.* Великое оглашение III, 4 // *Преподобный Феодор Студит.* Творения: В 3 т. Т. 1. М.: Сибирская Благовонница, 2010 (Полное собрание творений святых отцов Церкви и церковных писателей в русском переводе; т. 5, 6, 7). С. 712–713 (далее — *Преп. Феодор Студит.* Творения)).

71 Это предложение (*βιαζόμεθα γὰρ πάντες ἀπὸ τῆς ἔχθρας*) предполагает, что вражда к людям недопустима и чужда природе человека. Правда, следует отметить, что в святоотеческой письменности в понятие «вражды» иногда вкладывается и положительный смысл. См., например, у св. Кирилла Иерусалимского: «Ибо есть и добрая вражда, как написано, например: *и вражду положу между тобою, и между семенем тоя*» (Быт. 3, 15). Ибо любовь к змию производит вражду против Бога и смерти» (*Кирилл, архиепископ Иерусалимский, святитель.* Поучения огласительные и тайноводственные. М., 1991. С. 253).

⁷² Выражение *τὰς λειτουργίας σου ποιεῖν*, скорее всего, указывает не на обычные монашеские служения, но именно на богослужения. Примечательно, что литургии здесь сочетаются с *φωτισμός* («озарением, просвещением»: *αὗται γὰρ φέρουσι τὸν φωτισμὸν τῇς ψυχῆς*; *букв.*: они доставляют просвещение душе) — понятием, которое в святоотеческой лексике часто обозначало боговедение («гносис»). В православном литургическом богословии такое боговедение неразрывно соединялось с Воплощением Бога Слова. Поэтому «церковные песнопевцы говорят, что воплотившийся Сын Божий насаждает в Своих церквях сладкую светлость, дает ее в личное достояние верующим, просвещает омраченные души лучами Божества или таинственно осеняющим сиянием Духа. Христос светит плотию и крестом Своим пребывающим во тьме, всюду разливает свет жизни, разрушающий дряхлую тьму. Вочеловечившись, Он как бы сошел с высокого престола и светолитием возвышает людей к неуклонному богоразумию и радости, испускает неиссякаемо животворные воды Церкви и показывает верующих сынами дня... Господь Спаситель поставил в закон жизни благодать очищения и просвещения, Сам возжигает в их помышлениях и сердцах огонь любви к Богу и умиление и рассеивает тьму их греховности светом жизни. Христово божество богославно источает силу мысленного осияния разным немощным и падшим из среды верующих, животворит их и избавляет от мучения». Вследствие чего «литургической терминологии обычно свойственно именовать человеческие добродетели светом. Например, церковные песнопевцы нередко говорят о “свете умиления”, “свете праведности”, “свете покаяния”, “свете Божественной жизни” и “спасении Христовым осиянием”» (*Вениамин (Милов), епископ. Чтения по литургическому богословию. Брюссель, 1977. С. 31–32*).

- 73 Подразумевается, вероятно, зловоние испорченной и разлагающейся пищи; оно напоминает о тленности всего земного.
- 74 Здесь речь идет о презрении (*ἐξουδένωσις*) как пороке; но в аскетической письменности это понятие использовалось и для обозначения добродетели, будучи тождественно смирению (в качестве презрения к себе). Так, авва Алоний на вопрос брата, что есть «презрение [к себе]», отвечал: «Полагать себя ниже неразумных тварей (*τῶν ἀλόγων*) и знать, что они суть несудимы (*ἀκατάκριτα εἰσίν*)» (ТО ГЕРОНТИКОН. Σ. 89). Что же касается «презрения порока», то авва Дорофей проводит различие между осуждением (*τὸ κατακρίναι*) и презрением (*τὸ ἐξουδενῶσαι* или *ἡ ἐξουδένωσις*): последнее означает, что человек, впавший в него, не только осуждает ближнего, но еще и гнушается им, питая к нему отвращение. Такое презрение, по мнению аввы Дорофея, хуже и губительнее осуждения. См.: *Dorothee de Gaza. Oeuvres spirituelles*. P. 278.
- 75 Ср. повествование в «Древнем Патерике» об одном подвижнике, которого одолевали блудные помыслы при воспоминании о некогда знакомой ему красивой женщине. По Промыслу Божиему до него дошла весть о ее смерти. Тогда он отправился к месту ее захоронения, «открыл гроб умершей, отер хитоном гниющий труп ее и возвратился с ним в свою келью; положив этот смрад возле себя и, сражаясь с помыслом, говорил: “вот предмет, к которому ты имеешь похоть, — он пред тобою, насыщайся!” Таким образом он мучил себя сим смрадом, доколе не кончилась его борьба» (Древний Патерик. С. 76).
- 76 Здесь говорится о том «духовном различении» (*διάκρισις*), о котором речь шла выше (см. примеч. 20 к «Посланиям»); оно предполагает процесс как анализа, так и синтеза (*συνάγουσα καὶ διαλογιζομένη*), тесно примыкая к дару «умного видения», то есть к гносису. Обретается эта способность лишь при соответствующем служении (*ἐὰν μὴ τὴν λειτουργίαν αὐτῆς ποιήσῃς*), то

есть духовном делании или стяжании добродетелей (у св. Аммона ясно намечается одна из центральных идей всей святоотеческой аскетики — идея единства делания и гносиса). Примечательно, что в последующей «генеалогии добродетелей» авва на первое место поставляет безмолвие (ἡσυχία), которое здесь явно понимается не столько как внешнее отшельничество, сколько как внутренний покой и собирание себя, без которых немислимо любое духовное преуспевание.

77 Слово ἀμεριμνος (букв.: не имеющий забот) предполагает внутреннее отрешение от всякой мирской суеты. Понятие ἀμεριμνία («отсутствие суетных попечений») играло большую роль в святоотеческой аскетике. Например, блж. Диадокх замечает, что когда наш ум начинает свое движение в полном [духовном] здравии и не печется о суетных вещах (εὐρώστωσ καὶ ἐν πολλῇ ἀμεριμνίᾳ κινεῖσθαι), тогда он становится способным в обилии ощущать Божественное утешение (τῆς θείας παρακλήσεως πλουσίως αἰσθάνεσθαι) и уже не попадает под власть [чувства] супротивного. Указанное понятие блж. Диадокх также тесно сочетает с безмолвием: ведение есть плод исихии, совокупной с полным беспечанием (πολλὴ ἡσυχία ἐν ἀμεριμνίᾳ παντελεῖ). См.: *Diadoque de Photice. Oeuvres spirituelles* / Ed. par E. des Places // *Sources chrétiennes*. № 5 bis. Paris, 1966. P. 88–89, 101.

78 Отцы Церкви указывали еще, что сила врага рода человеческого заключается и в его лукавой изобретательности. Так, св. Исидор Пелусиот говорит: «Борьба с врагом не единообразна (тогда нетрудно было бы его низложить), но много, и притом разных, у нее видов. Когда побежден он целомудрием, тогда вооружается корыстолюбием. Если и здесь ему нанесены раны, то строит козни при помощи зависти. А если увидит, что и это преодолевает иный, то вооружает друзей. Если же выдержит кто и их приращение, ополчает домашних. А когда и тем же не возьмет, порождает нерадение» (Творения святого Исидора Пелусиота. Ч. 2. М., 1860. С. 259).

- 79 Понятие «наследие» (*κληρονομία*) уже в Новом Завете устойчиво ассоциировалось с идеей спасения (см.: Гал. 3, 18; Еф. 1, 14; 1 Пет. 1, 4 и т. д.). Эта ассоциация присуща и всей последующей церковной письменности. Так, например, Климент Александрийский, толкуя Ис. 54, 17, говорит о «прекрасном и любезном [сердцу] наследии», которое не есть ни золото, ни серебро, ни яства и пр., но «сокровище спасения» (*ὁ θησαυρὸς τῆς σωτηρίας*) (*Clemens Alexandrinus. Protrepticus und Paedagogus. S. 68*).
- 80 Опасность наслаждений в том, что они подчиняют высшее, духовное начало человека началу низшему, то есть плотскому. На это указывал еще Филон Александрийский: «Ум и чувство сами по себе, — говорит Филон, — ни добры ни злы; зло появляется лишь с подчинением ума чувствам, а причиной этого служит удовольствие (*ἡδονή*). Лишенное прочности и постоянства, притупляющее, а иногда и совершенно уничтожающее восприимчивость наших чувств, изображающее вредное полезным, а полезное вредным, удовольствие дурно по природе своей. Принадлежа к области неразумных сил души, удовольствие заключает в себе все пороки. Единственным средством борьбы с ним, как и вообще с пороками, является воздержание и умеренность (*ἐγκρατεία*), а последнее может быть достигнуто лишь путем непрерывного нравственного труда, прекраснее которого едва ли что есть у смертных, так как труд в такой же мере необходим для здоровья души, то есть добродетели, как пища для здоровья тела. Ввиду этого и самая жизнь человека, ведущего борьбу со страстями, называется аскетической». Аскетизм, согласно Филону, «состоит в стремлении к добродетели и презрении к ложным благам; а так как душа человека необходимо связана с телом, то и упражнять надо не только душу, но и тело» (*Иваницкий В. Ф. Филон Александрийский. Жизнь и обзор литературной деятельности. Киев, 1911. С. 580*).

- ⁸¹ Шутовство («балагурство» — *εὐτραπελία*) у отцов Церкви обычно рассматривалось как грех. Так, св. Василий Великий в одном из своих посланий говорит, что зло в этом мире смешано с добром, но первое явно преизобилует. Например, в мире можно услышать много «душеполезных слов», однако чаще звучат голоса балагуров (*τῆς φωνῆς τῶν γελοιαστῶν*), изобилующие глупостью и шутовством (*μωρίας πολλῆς καὶ εὐτραπελίας*) (*Saint Basile. Lettres. T. 1 / Ed. par Y. Courtonne. Paris, 1957. P. 105–106; Свт. Василий Великий. Письмо 42, 4 // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 520*).
- ⁸² Фраза *οὐ χρονεῖ* предполагает ощущение близости второго пришествия Господа. Это еще раз подтверждает факт, верно подмеченный И. Мейендорфом: эсхатология не является некой «отдельной главой» в христианском богословии, но характеризует его целиком. Ибо для отцов Церкви эсхатологическое состояние отнюдь не является только будущей реальностью, но есть опыт настоящего (*expérience presente*), доступный во Христе через дары Святого Духа. См.: *Meyendorff J. Initiation à la théologie byzantine. L'histoire et la doctrine. Paris, 1975. P. 290–291*.
- ⁸³ Св. Аммон цитирует несколько свободно.

IV

Фрагменты

- ¹ Авва Исаия, обращаясь к этому же месту Евангелия, замечает, что «маммона есть обозначение всякого дела (деятельности, труда) мира сего (*σημείον ἐστὶ πάσης ἐργασίας τοῦ κόσμου τούτου*)». Если человек не оставит этого дела, то он не сможет служить (*λατρεῦσαι*) Богу. А служение Богу заключается в следующем: прославляя Его, нельзя иметь в уме нечто чуждое (*ἀλλότριόν τι*) Ему; молясь Ему, нельзя стремиться

к какому-либо наслаждению; воспевая Его, нельзя иметь в себе зло; поклоняясь Ему, нельзя питать ненависти к кому-либо и т. д. Все это, принадлежащее миру сему, есть как бы «мрачная стена» (*σκοτεινὰ τεῖχη*), окружающая несчастную душу, которая не может служить Богу, если не откажется от мирского. См.: ΤΟΤ ΟΣΙΟΥ ΠΑΤΡΟΣ ΗΜΩΝ ΑΒΒΑ ΙΣΑΙΟΥ ΛΟΓΟΙ ΚΘ. / Εκδ. ΜΟΝΑΧΟΣ ΑΥΓΟΥΣΤΙΝΟΣ. ΙΕΡΟΣΑΛΕΜ, 1911. Σ. 151.

- 2 Очень свободная цитата из Втор. 20, 8. Преп. Иоанн Кассиан Римлянин прилагает эти слова Священного Писания к тем, которые сначала отреклись от мира, а затем, по недостатку веры, побоялись лишиться земных благ (см.: *Jean Cassien. Institutions cénobitiques*. Р. 310). А преп. Петр Дамаскин, рассуждая о терпении («стойкости» — *ὑπομονή*), говорит, что именно эта добродетель лежит в основе брани со страстями. Ведь не обладающий ею не может выступить и на «чувственную (то есть физическую) войну» (*εἰς πόλεμον αἰσθητόν*): однако если чувственной войны можно избежать, скрывшись дома, то нет такого места, куда можно было бы убежать от духовной брани — и в пустыне, и среди людей она настигает человека. Поэтому «без терпения невозможно обрести покоя (*ἀνάπαυσιν*)» (ΦΙΛΟΚΑΛΙΑ. ΤΟΜΟΣ Γ'. Σ. 122).

- 3 В данном случае св. Аммон предостерегает против греха человекоугодия, который, безусловно, неотделим от лжи. Ср. у аввы Дорофея, который, опираясь на «Евангелие от Иоанна», говорит, что диавол есть *отец лжи* (Ин. 8, 44), а Бог есть Истина (Ин. 14, 6). Поэтому, если мы желаем быть действительно спасенными, нам следует со всей силой и рвением сохранять себя от всякой лжи, чтобы не отделить себя от Истины и Жизни. См.: *Dorothee de Gaza. Oeuvres spirituelles*. Р. 320.

- 4 Подобное представление о значении уединения в духовной жизни было широко распространено в IV в. (и в последующей православной традиции).

Ср., например, учение св. Григория Нисского, который считал, что уединение является существенной чертой любомудренной (девственной) жизни. «Уединенная жизнь, по мнению св. Григория, лучше всего содействует правильному нравственному развитию христианина, а потому лица, избравшие себе более идеальный путь нравственного совершенствования, должны предпочитать уединение и, следовательно, отшельническую жизнь жизни в миру» (Тихомиров Д. Св. Григорий Нисский как моралист. Могилев на Днепре, 1886. С. 309). Это представление легло в основу формирования исихастского типа духовности. При этом, однако, следует помнить, что в Православии «различия между “киновальной” и “исихастской” духовностью не были вызваны разногласием в понимании духовной жизни и ее целей. Обе имеют своей целью созерцание, видение Бога и единение с Ним. Различия в путях основаны на желании сделать духовную жизнь доступной для различных типов и состояний человеческой духовности так, что общежительная жизнь обыкновенно рассматривается как своего рода подготовка и школа, а безмолвническая — как более высокая и подходящая для лиц, которые уже прошли через киновиальную подготовку» (Василий (Кривошеин), иеромонах. Православное духовное Предание. С. 15).

- ⁵ Это выражение (*πάντα νοσοῦσι*) предполагает, что болезнь охватывает весь организм человека, особенно сильного. Такие люди (их св. Аммон обозначает термином *ἐνάρητοι*, обычно имеющим значение «добродетельные»), редко болеющие, как бы не вырабатывают в себе иммунитета, а поэтому любая зараза для них бывает часто более губительной, чем для людей слабых и часто болеющих. По мысли св. Аммона, это относится и к сфере духовного здоровья: человек, блюдуший целомудрие и усиленно подвигающийся, должен быть предельно внимательным в своих отношениях

- с другими людьми, чтобы не «заразиться» от них, ибо любая, даже на первый взгляд незначительная «инфекция» может стать для него смертельной.
- 6 Этот фрагмент входит в сочинение Евагрия Понтийского «Изображение жизни монашеской».
- 7 Это «собрание ума» (*συνάγαγέ σου τὸν νοῦν*) неразрывно связано с «умной молитвой», учение о которой впервые ясно наметил Евагрий, а затем развили позднейшие исихасты. Оно соответствует процессу «онтологического катарсиса» (выражение Г. В. Флоровского), отличающегося от «нравственного катарсиса». Если последний «состоит в совершенном изгнании из ума всякой греховной мысли и всех дурных воспоминаний», то первый есть «освобождение души уже не только от нечистого и греховного, но и вообще от всего постороннего, усложняющего и рассеивающего. Это освобождение от всякой разнообразной примеси, или “упрощение” души; то, что ареопагитики называли единовидным собиранием души, сосредоточением ее в себе, “вхождением в самого себя”, отвлечением от всякого познания, от всех образов, чувственных и умственных». Для св. Григория Паламы такая «умная (внутренняя) молитва» как бы «возвращает ум от всего внешнего и рассеивающего к Единому, к Богу, ко Святой Троице» (*Киприан (Керн), архимандрит. Антропология св. Григория Паламы. Париж, 1950. С. 419–420*).
- 8 Так, думается, лучше переводить эту фразу (*λάβε τὸν πόνον*) исходя из ее контекста. Речь идет о наиболее прямом и кратком пути спасения, который, безусловно, скорбен и мучителен, но избавляет человека от «несчастья» (*συμφορὰν*), приносимого суетой мира.
- 9 У Евагрия: «в той же самой склонности к безмолвию» (*τῇ αὐτῇ προθέσει τῆς ἡσυχίας*) вместо: *ἐν τῇ αὐτῇ προθυμίᾳ τῆς ἡσυχίας*. Здесь речь идет об устремленности к «исихии», суть которого хорошо выразил авва Арсений в своем послании: «Прежде всего возлюби

безмолвие; затем — будь кроток, ибо кроткие называются праведными (ср. Мф. 5, 5)» (*Lettres des Pères du desert*. P. 107).

- ¹⁰ У Евагрия: «Внушающее ужас и трепет то судейское седалище [Бога]». Тема Страшного Суда постоянно звучит в святоотеческих творениях. Ср., например, у преп. Феодора Студита: «Продолжительность настоящей жизни должна порождать в нас не легкомыслие, не расслабление и нерадение, но тем большую борьбу и ревностнейшее стремление угодить Богу, так как мы приближаемся к смерти. Ибо ни один раб, приближаясь к своему господину, или посланник к пославшему его — дать отчет не остается до конца беспечным, но настолько бывает обеспокоенным, что, кажется, выходит из себя. Что же? И мы приближаемся к Господу нашему, лучше сказать, Господь приближается к нам и страшное Его судилище, которому мы все предстанем нагими и открытыми, чтобы дать отчет в пережитом нами и получить или Царство Небесное, или вечное наказание» (*Преп. Феодор Студит*. Малое оглашение, 5 // *Преп. Феодор Студит*. Творения. Т. 2. С. 34)).

- ¹¹ Под *παντὸς τοῦ δήμου* подразумевается «собор всех святых».

- ¹² Ср. у преп. Ефрема Сирина: «Итак, братия мои возлюбленные, постарайтесь угождать Богу, пока есть еще время; будем день и ночь плакать пред Ним в молитве и псалмопении, чтобы избавил нас от оно-го нескончаемого плача, от скрежета зубов, от огня геенского, от червя неусыпающего и чтобы исполнил нас радости в Царстве Своем и в вечной жизни, откуда бежали болезнь, печаль и воздыхание» (Творения святого отца нашего Ефрема Сирина. Т. 3. С. 363).



СВЯТОЙ СЕРАПИОН ТМУИТСКИЙ

Послание к монашествующим

- ¹ Употребляется термин *μονάζοντες*, который в христианской древности был синонимом понятия *μοναχοί*. Преп. Иоанн Кассиан Римлянин, говоря о возникновении монашества, замечает, что избравшие аскетическую жизнь «с течением времени постепенно выделялись из общества верующих (*segregate a credentium turbis*). Поскольку же они воздерживались от супружества, удалялись от родителей и жизни мира сего, то назывались монахами или монашествующими (*monachi sive μονάζοντες*) по причине строгости одинокой и уединенной жизни» (*Jean Cassien. Conférences. Т. III. Р. 16*).
- ² В этом предложении слово *πρόθεσις* имеет, скорее всего, значение, близкое к смыслу понятия «цель». В аналогичном смысле употребляет это слово, например, Ориген, который замечает: «Можно сказать, что бесчисленны души и что бесчисленны их нравы; они обладают множеством движений (побуждений), намерений (*πρόθεσις*), замыслов (*ἐπιβολαί*) и стремлений (*ὀρμαί*)» (*Origène. Traité des principes. Т. III / Ed. par H. Grouzel et M. Simonetti // Sources chrétiennes. № 268. Paris, 1980. Р. 84*). Поскольку же любое намерение и целеполагание немислимы без акта свободной воли человека, то указанное слово часто имеет и смысловой оттенок «свободного произволения». Так, блж. Диадокх замечает, что благодать первоначально

скрывает свое присутствие в принявших крещение, ожидая «произволения души» (τὴν τῆς ψυχῆς πρόθεσιν); когда же человек целиком обращается к Господу, то она являет свое присутствие в сердце (см.: *Diadoque de Photicé. Oeuvres spirituelles*. P. 144). См. также примеч. 55 к «Духовным беседам» преп. Макария.

- 3 Образ «окрыления ума или души» (у св. Серапиона: τὸν νοῦν ἐαυτοῦ ἐπτέρωσας) восходит, вероятно, к «Федру» Платона, где говорится: «Будучи совершенной и окрыленной (ἐπτέρωμένη), душа парит в вышине и правит миром, а если она теряет крылья, то носится, пока не натолкнется на что-нибудь твердое» (Platonis opera quae feruntur omnia. Turici, 1839. P. 802). Данный образ был усвоен и древнецерковной литературой. Например, св. Григорий Богослов говорит: «Плоть привязана к миру, а разум (ὁ λογισμὸς) возводит [человека] к Богу; плоть отягощает (ἐβάρυνσεν), а разум окрыляет (ἐπτέρωσεν)» (Gregoire de Nazianze. Discours 32–37. P. 294; *Свт. Григорий Богослов. Слово 37, 11 // Святитель Григорий Богослов, Архиепископ Константинопольский. Творения: В 2 т. Т. 1. М.: Сибирская Благозвонница, 2007. (Полное собрание творений святых отцов Церкви и церковных писателей в русском переводе; т. 1, 2). С. 437 (далее — *Свт. Григорий Богослов. Творения*)). И вообще, данный образ стал одним из самых распространенных образов в христианской письменности (см.: Courcelle P. «Connais-toi to-même» de Socrate a Saint Bernard. Paris, 1974. P. 562–623).*

- 4 Под *θεῶν παιδευμάτων*, наверное, следует понимать всю совокупность христианского вероучения, имеющего Богооткровенное происхождение. В полноте своей эти тайны Откровения раскроются в жизни будущей, но они «приоткрываются» достойным и стремящимся к святой жизни уже в этой жизни. Поэтому Климент Александрийский и дерзает называть себя «учителем превышеннебесных наук» (ἐγὼ διδάσκαλος ὑπερουρανίων παιδευμάτων) (PG. T. 9. Col. 628).

- ⁵ Эта фраза (Θεοῦ Σωτῆρος μεσιτεύσαντος καὶ εὐδοκῆσαντος) предполагает представление о «Христе-Посреднике», которое весьма ясно высказано уже в Новом Завете (1 Тим. 2, 5; Евр. 12, 24 и др.). Оно является одной из существенных черт богословия св. апостола Павла, у которого Христос занимает исключительное место среди других «божественных посредников» (Ангелов, Моисея и пророков), поскольку Он есть истинный Сын Божий, Творец и Промыслитель мира, совершенный Человек и Иерей по чину Мелхиседека (или Первосвященник, прообразом Которого был Аарон); причем апостолом подчеркивается вечность служения Господа как Посредника (см.: *Prat F. La théologie de saint Paul. Paris, 1908. P. 517–537*). Данный богатый комплекс представлений был усвоен и развит всей последующей святоотеческой мыслью. Одним из церковных авторов, у которых эта святоотеческая точка зрения выражается весьма рельефно, был Николай Кавасила: «Христос есть Посредник (Μεσίτης), через Которого были дарованы нам блага от Бога, или точнее — [Который Сам] всегда даруется нам. Ибо Он не только однажды исполнил Свое посредничество (μεσιτεύσας), передав нам все [дары], в которых Он был Посредником, чтобы после этого удалиться; нет, Он всегда посредничает (ἀεὶ μεσιτεύει), и не только в словах и прошениях, как это случается с послами, но и в делах. Каково же это дело [Его]? Сочетать нас с Самим Собою, а через Себя — приобщить нас к Собственным милостям (δι' ἑαυτοῦ τῶν οἰκείων μεταδίδοναι χάριτων) соответственно достоинству и мере чистоты каждого» (*Nicolas Cabasilas. Explication de la divine liturgie / Ed. par S. Salaville, R. Bornert, J. Gouillard, P. Périchon // Sources chrétiennes. № 4 bis. Paris, 1967. P. 252*).
- ⁶ Свободная цитата из Втор. 31, 6 и 8.
- ⁷ Ср. одно место из сочинения преп. Феогноста в «Добротолюбии» (русский перевод: Добротолюбие. Т. 3. М., 1900. С. 384): «Любовь к вещам текущим (ρεόντων

πρόδος) пусть не увлекает к земле тебя, созерцающего небесное. Если же какое пристрастие к земным [вещам] приковывает тебя к себе, то ты становишься подобен орлу, пойманному в силки за коготь и не могущему воспарить ввысь. В уповании на лучшее считай все за сор (Флп. 3, 8) и, когда время призовет, стряхнув саму плоть (αὐτὸ τὸ σαρκίον), последуй за уносящим тебя Ангелом Божиим» (ΦΙΛΟΚΑΛΙΑ. ТОМОС В'. Σ. 260).

- 8 Св. Серапион, описывая и восхваляя преимущества жизни в пустыне перед жизнью в миру, среди прочего указывает и на свободу от многочисленных социальных связей, зиждущихся на греховной иерархии взаимоподчинения и господства, рождающей многочисленные страсти. Здесь св. Серапион верен заветам преп. Антония, для которого «в жизни мирской, где уже самые отношения различных членов общества так сложились, что полное равенство между людьми невозможно, где трудно, с одной стороны, людям богатым, начальствующим избежать высокомерия, гордости или небрежности к людям бедным и подчиненным, а с другой — и людям незнатным и подчиненным трудно также сохранить себя от раболепия, угодливости пред людьми сильными и богатыми; среди такого рода мирских отношений Антоний видел сильное препятствие сохранить свое человеческое достоинство и независимость, почему он жизни в миру предпочитал пустыню» (Извеков М. Преподобный Антоний Великий // Христианское чтение. 1879. Ч. II. С. 101–102).

- 9 Ср. Исх. 19, 5: «будьте Ми людие избранни». Св. Серапион, соотнося богоизбранничество с христианами вообще и монахами в частности, следует уже вполне устоявшейся традиции святоотеческого богословия. Например, в «Послании к коринфянам» св. Климента Римского говорится о «всевидащем Боге, Владыке духов и Господе всякой плоти, избравшем Господа Иисуса Христа и через Него — нас в народ избранный

(εἰς λαὸν περιούσιον)» (Die apostolische Väter. S. 106). Также преп. Макарий, проводя сравнение между иудеями и христианами, говорит, что первые обрезанием являли себя как народ Божий, а вторые, будучи избранным народом Божиим, внутрь сердца своего приемлют «знак обрезания» (τὸ σημεῖον τῆς περιτομῆς), ибо небесный меч отсекает у них «излишество ума» (τὸ περισσὸν τοῦ νοῦ), то есть «нечистую крайнюю плоть греха» (Die 50 geistlichen Homilien des Makarios. S. 304).

- ¹⁰ Ср. одно послание св. Василия Великого, где он, повествуя о своем посещении египетских, сирийских, палестинских и месопотамских подвижников, замечает, что он приходил в изумление от их воздержания в пище (ἐθαύμαζον μὲν τὸ περὶ διαίτιαν ἐγκρατές), от стойкости в трудах (τὸ καρτερικὸν ἐν πόνοις), удивлялся их напряженной силе в молитвах (τὴν ἐν προσευχαῖς εὐτονίαν), их способности быть владыками над сном и т. д., словно «жили они в чуждой для них плоти» (ὡς ἐν ἄλλοτρίᾳ τῇ σαρκὶ διάγοντες). См.: *Saint Basile. The Letters. Vol. III. London, 1930. P. 294; Свт. Василий Великий. Письмо 223, 2 // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 791.*

- ¹¹ Любовь (ἀγάπη) св. Серапион называет «достоянием (имуществом) Ангелов» (τὸ τῶν ἀγγέλων χρῆμα), которое как бы «обрело полные права гражданства» (πολιτεύται) среди монахов; мир (εἰρήνη) именуется им «оградой (защитой) небес» (τῶν οὐρανῶν περίβολος). Таким образом, данные добродетели приобретают некие «космические» черты, являясь характеристиками горнего мира, которому и причаствуют христиане, стяжающие евангельский идеал в пустынях, как граждане Небесного Града.

- ¹² Представление о христианах как «свете мира», ясно указанное в Священном Писании Нового Завета (Мф. 5, 14–16; Мк. 4, 21 и др.), предполагает, что само бытие мира прямо зависит от бытия Церкви Христовой и Церковью сохраняется. Данное представление получило дальнейшее развитие

в памятниках раннехристианской письменности (сочинение «К Диогнету», творения Климента Александрийского, Оригена и т. д.) (см.: *Minnerath P. Les chrétiens et le monde*. Paris, 1973. P. 29–32). Св. Серапион прилагает это представление в первую очередь к монахам, являющим в предельной чистоте своей суть Церкви Христовой. Как подлинные ученики Христовы и преемники апостолов, для иноков руководящим принципом должна быть та заповедь, которая определяла и всю деятельность апостолов, а именно: «Благовестие любви и мира, делание всякого возможного добра другим, при нестяжательности и самоотвержении по отношению к себе, — вот единственное оружие, с которым они должны были идти на борьбу с неверующим миром» (*Архимандрит Сильвестр (Малеванский)*). Учение о Церкви в первые три века христианства. Киев, 1872. С. 20).

13 Подразумевается, естественно, Нил.

14 Свидетельств относительно таких благодеяний Божиих по молитвам святых достаточно много содержится в памятниках агиографической письменности. Например, в «Житии св. Евфимия Великого» повествуется о том, как однажды Палестину постигло великое бездождие. Боголюбивый народ собрался во множестве для молитв, и все пришли к старцу просить его о заступничестве перед Богом в годину столь великого бедствия. Старец на просьбы толпы сначала ответил: «Что ищете у человека грешника? Я, чада, ради множества моих грехов, не имею дерзновения молиться об этом», но затем, упрощенный народом, «вошел, ничего не обещая, в церковь и, повергшись на лице, молил Бога со слезами помиловать тварь Свою и посетить землю милостию и щедротами и напоить ее. Когда он молился, внезапно подул южный ветер и небо наполнилось облаками, пролился большой дождь и сделалась сильная буря. Тогда святой, восстав и окончив молитву, вышел и сказал народу: «Вот, Господь услышал молитву вашу и даровал вам

прошение ваше: Он благословит лето пред прочими годами. Посему внимайте прилежно себе и прославьте Бога добрыми делами, содеавшего на нас всех милость Свою, и так отпустил их» (Житие иже во святых отца нашего Евфимия Великого // Палестинский патерик. Вып. II. СПб., 1898. С. 42–43).

- 15 Слово *πρεσβευτής* (букв.: посол, представитель) в святоотеческой лексике часто имело значение «ходатая, заступника» и применялось в этом смысле («заступника людей перед Богом») по отношению к Самому Христу, Ангелам и святым (особенно мученикам) (см.: *Lampe G. W. H.* Op. cit. P. 1128). Данное слово, как аналогичное *πρεσβεία* («заступничество», «ходатайство») и глагол *πρεσβεύω* («заступаться», «просить», «умолять»), часто встречается в агиографической литературе. Так, в «Житии св. Ипатия» говорится, что пришедшие к святому «ради лечения» (*ἐνεκεν θεραπείας*), получив от старца духовные наставления, «прославили Бога, спасающего прославляющих Его и исцеляющего всякий недуг благодаря заступничеству святых Его (*διὰ τῆς πρεσβείας τῶν ἁγίων αὐτοῦ*)» (*Callinicos. Vie d'Hypatios*. P. 194–196). Автор «Похвального слова апостолу Варнаве» (некий кипрский монах Александр, живший в середине VI в.) обращается к этому апостолу, чтобы он «просил (молил) за нас» (*πρέσβευε ὑπὲρ ἡμῶν*) Того, Кого он возлюбил, — Христа, едиnorodного Сына и Слово Божие, дабы Господь избавил нас от настоящего лукавого века, даровал прощение грехов и т. д. См.: *Hagiographica Cypria. Editae curante P. van Deun, J. Noret // Corpus Christianorum. Series Graeca. Vol. 26. Turnhout-Leuven, 1993. P. 121.*

- 16 См. у св. Кирилла Александрийского, согласно толкованию которого «Моисей умолял Бога и просил Его пресечь гнев Свой на всех. Ибо должно, поистине должно было, чтобы тогдашний ходатай подражал истинному Ходатаю Христу, Который избавил нас от гнева свыше, бывшего на нас за великие грехи,

как Сын даруя согрешившим оправдание в вере. Так божественный Моисей и в том, что своими молитвами отклонил ярость гнева Божия, был прообразом ходатайства Христова» (Творения святого Кирилла Александрийского. Ч. V. М., 1887. С. 167).

17 Так, думается, лучше переводить эту фразу (ὦ ὅτι πόση τοῖς ἀγίοις διάθεσις). Слово *διάθεσις* («расположение», «состояние», «положение», «устройство») в античной литературе употреблялось сравнительно редко, будучи преимущественно медицинским термином, обозначавшим некое устойчивое состояние тела или души человека (состояние как здоровья, так и болезни). Это употребление слова в античной медицине оказало определенное влияние и на терминологию древнехристианских писателей. Так, Ориген говорит, что Создатель Бог знает состояния каждого человека (*οἶδε δὲ ὁ τεχνίτης Θεὸς τὰς διαθέσεις ἑκάστων*), а поэтому Он может со знанием дела (*ἐπισθημόνως*, то есть как мудрый Врач) назначить способы лечения (*τὰς θεραπείας*): какие из лекарств и когда давать каждому (см.: *The Philokalia of Origen* / Ed. by J. A. Robinson. Cambridge, 1893. P. 246). Однако уже в данном случае наблюдается у Оригена «религиозная трансформация» указанного понятия, которая в других сочинениях александрийского учителя приобретает характер полного преображения его, ибо данный термин обретает сугубо религиозный смысл. Например, Ориген высказывается об «искреннем расположении (привязанности, любви) к Иисусу» (*τὸ γνήσιον τῆς πρὸς τὸν Ἰησοῦν διαθέσεως*) христиан (см.: *Origène. Contre Celse. T. I // Sources chrétiennes. № 132. Paris, 1967. P. 310*). В другом месте «Против Кельса» Ориген замечает: для того чтобы святые Ангелы Божии были милостивы к нам и чтобы они все сделали ради нас, вполне достаточно для нас подражать, насколько это возможно, в своем расположении к Богу (*ἢ πρὸς Θεὸν διάθεσις ἡμῶν*) их (Ангелов) свободному произволению (*μιμουμένη τὴν ἐκείνων προαίρεσιν*), поскольку сами

Ангелы подражают Богу (см.: *Origène. Contre Celse. T. III // Sources chrétiennes. № 147. Paris, 1969. P. 24*). Таким образом, у Оригена слово *διάθεσις* приобрело преимущественно смысл религиозного расположения души человеческой, ее привязанности и любви к Богу, которые немислимы без акта свободной воли человека. Традиция подобного понимания этого понятия прослеживается и в позднейшей церковной письменности. Например, св. Афанасий в «Житии преп. Антония» передает следующую фразу великого подвижника: «вера происходит из [внутреннего] расположения души» (*πίστις ἀπὸ διαθέσεως ψυχῆς γίνεται*) (*Athanase d'Alexandrie. Vie d'Antoine. P. 332*). Наиболее часто указанное понятие встречается в творениях св. Василия Великого. Оно здесь соотносится в первую очередь с эмоциональной жизнью человека, тесно сопрягаясь с чувством любви. Кроме того, *διάθεσις* указывает на отношение человека к Богу и нравственному закону, данному Им, а поэтому это слово тесно связывается и с областью духовного опыта. Поскольку и эмоциональная жизнь, и нравственный настрой человека, и духовный опыт его проявляются часто телесным образом, то *διάθεσις* обозначает и эти внешние проявления внутреннего состояния души человеческой (см.: *Bamberge J. E. MNHMH — ΔΙΑΘΕΣΙΣ: The Psychic Dynamism in the Ascetical Theology of St. Basil // Orientalia Christiana Periodica. Vol. 34. 1968. P. 238–244*). Поэтому, учитывая уже сложившиеся в древнецерковной письменности ассоциации, связанные с рассматриваемым понятием, можно предполагать, что высказывание св. Серапиона о *τοῖς ἁγίοις διαθέσεις* предполагает внутреннюю цельность и единство духовной жизни святых, их всецелую устремленность и любовь к Богу, нравственную чистоту и благорасположенность к людям.

18 Дидим Слепец, толкуя это место Священного Писания, замечает, что Бог не случайно дал такое повеление Аврааму, ибо Он узрел в Аврааме нечто

достойное попечения о нем, то есть веру. Слова Бога к Аврааму Дидим сопрягает с известными изречениями Господа в Лк. 14, 26 и Мф. 16, 24: эти изречения не означают возбуждения ненависти к сродникам, но предполагают, что если кто из них становится препятствием на пути добродетели, то это препятствие должно стать «ненавистно» ради высшего блага. «Земля», которую Бог повелел покинуть Аврааму, означает диавола, ибо «в супротивнике диаволе все — земное» (πάντα γῆνα ἐν τῇ ἀντικείμενῳ διαβόλῳ); земля же, которую Бог собрался показать Аврааму, есть земля «незримая» (ἀόρατον), поскольку «надежда же, когда видит, не есть надежда» (Рим. 8, 24). См.: *Didime l'Aveugle. Sur la Genese. T. II / Ed. par P. Nautin // Sources chrétiennes. № 244. Paris, 1978. P. 136–140.*

19 Уже в Священном Писании Нового Завета, в частности у св. апостола Павла, предполагалось, что «Авраам есть прообраз не только верующих в Новом Завете (Рим. 4; Евр. 11), но и верующих ветхозаветных — отец всех их, то есть и тех и других (Рим. 4)» (*Корсунский И.* Новозаветное толкование Ветхого Завета. М., 1885. С. 70). Св. Серапион, развивая эту мысль, видит в Аврааме и «отца монахов».

20 Ср. у преп. Иоанна Кассиана Римлянина, который также соотносит Плач. 3, 27–28 с анахоретами. Для преп. Иоанна данные слова Писания означают, что «совершенство пустынножителя (*heremitae*) состоит в том, чтобы иметь дух (*mentem* — ум) свободным (*exutam* — отрешенным) от всего земного и соединять его с Христом, насколько это позволяет [наша] человеческая слабость» (*Jean Cassien. Conférences. T. III. P. 18, 46*).

21 В одном из экзегетических сборников на Книгу Екклесиаста приводятся два вида толкования этого места. Одно, буквальное, гласит: «работающий» (δοῦλος; букв.: раб), сколько бы ни поел, вкушает сладкий сон, ибо его ничто не приводит в смятение; «любящему же богатство» (φιλόπλουτον) не позволяет погрузиться

в сон либо страх о своих деньгах, либо попечение об имуществе, то есть забота о том, как бы сохранить или приумножить его. Второе толкование, «анагогическое» (духовное), заключается в следующем: под «работающим» следует понимать «работающего для Бога» (τὸν τῷ Θεῷ δουλεύοντα), живущего по заповедям и надлежащим образом исполняющего [нравственный] закон. Сон его — блаженный, ибо является уходом от жизни [сей] и оставлением плоти (τοῦ βίου τὴν ἀπαλλαγὴν καὶ τῆς σαρκὸς τὴν ἀπόθεσιν), «мало ли, много ли он съест». Ибо если он постится, то постится для Господа и благодарит Бога, а если ест, то ест для Господа и благодарит Бога (ср. Рим. 14, 6). Он имеет одно желание — *разрешиться и быть со Христом* (Флп. 1, 23). Насытившийся же земными богатствами не может позволить себе заснуть, поскольку для него сон, как и смерть, не есть отдохновение, но — «воспоминание о зле» (κακῶν ἀνάμνησις). См.: Catena Havniensis in Ecclesiasten in qua saepe exegesis servatur Dionysii Alexandrini. Edita ab A. Labare // Corpus Christianorum. Series Graeca. Vol. 24. Turnhout; Leuven, 1992. P. 87–88.

22

Выражение *παιδεύεται κατὰ τὸν κόσμον* не совсем ясно, если учитывать тот факт, что св. Серапион обращался преимущественно к христианской аудитории. Но здесь следует учитывать и вообще специфику образования этого времени (IV в.), в силу своей консервативности остававшегося языческим по преимуществу, и характерную особенность Египта (точнее, наиболее эллинизированных областей этой страны, особенно Александрии). Ибо в этой столице тогдашней учености и «христианская Александрийская школа учит детей не одной только христианской вере, но и наукам энциклопедическим, из которых мы знаем о грамматике, арифметике, геометрии, риторике, поэзии, музыке, истории и философии и др., которые во главе с философией, по Клименту, ведут к мудрости» (Доброклонский А. Александрийская образованность

как сфера, благоприятствовавшая происхождению христианской александрийской школы // Чтения в обществе любителей духовного просвещения. Ч. I, 1881. С. 222). Впрочем, «светское» и «церковное» далеко не всегда мирно сосуществовали; чаще между ними происходила упорная борьба: «среди христиан, принадлежащих к образованному классу империи, не было почти ни одного, на котором не отразилось бы влияние двух образований: школьного и церковного. Везде мы встретили бы их вместе, бессильными уничтожить друг друга и, смотря по обстоятельствам и временам, господствующими одно над другим. У молодых верх брала обыкновенно школа. Св. Киприан в «Письме к Донату» не может забыть, что недавно еще был профессором; он тщательно обрабатывает стиль, развивает и распространяет речь, рисует картины, придумывает тирады, подражает то пространным периодам Цицерона, то отрывочным фразам Сенеки. Позже вера берет верх, но влияние школы держится упорно, и часто между двумя враждебными принципами завязывается глухая и ожесточенная вражда» (*Буассе Г.* Падение язычества. Исследование последней религиозной борьбы на Западе в четвертом веке. М., 1892. С. 221). Это наблюдение, сделанное Г. Буассе относительно западных христианских писателей, можно распространить, хотя и с оговорками, также и на писателей греческих.

²³ Сходные описания невзгод супружеской жизни довольно часто встречаются в аскетической письменности IV в. Ср., например, сочинение «О девстве» св. Иоанна Златоуста. См.: Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, Архиепископа Константинопольского, в русском переводе. Т. 1, кн. 1. СПб., 1898. С. 345 и далее.

²⁴ Ср. у св. Григория Паламы, который в сочинении «К инокине Ксении» говорит, что хотя и в супружестве можно достичь высокой чистоты жизни, однако все те, которым от юности сопутствует милость

Божия, которые «острым оком мысли» (*ὀξύτερον διανοίας ὀμματι*) взирают на будущую жизнь и становятся возлюбившими (*ἐρασταί*) ее блага, избегают супружеских уз, ибо в воскресении ни женятся, ни выходят замуж, но пребывают, как Ангелы Божии на небесах (Мф. 22, 30). Поэтому кто желает быть подобным Ангелу Божию, тот поставляет себя здесь «превыше телесного смешения», по примеру «сынов Воскресения» (Лк. 20, 36). (ΦΙΛΟΚΑΛΙΑ. ΤΟΜΟΣ Δ΄. Σ. 97).

25 Обычно в аскетической литературе прилагательное *ἀπερίσπαστος* («неразвлекаемый») сочетается с молитвой, являясь ее определением. Св. Серапион говорит об *ἀπερίσπαστος βίος*, следуя, вероятно, апостолу Павлу, поучающему относительно служения Господу «без развлечения» (1 Кор. 7, 35). Ср. также у св. Василия Великого: «Подлинно достоин и блажен тот, кто, избрав послушание Христу, устремляется к жизни нищей и неразвлекаемой (*πρὸς τὸν πτωχὸν καὶ ἀπερίσπαστον βίον*)» (ΒΑΣΙΛΕΙΟΣ Ο ΜΕΓΑΣ. ΜΕΡΟΣ Γ΄. Σ. 387; *Свт. Василий Великий. Слово подвижническое* 11, 1 // *Свт. Василий Великий. Творения*. Т. 2. С. 125).

26 Такое радение о светлом (чистом) житии (*μόνου λαμπροῦ βίου ἐπιμελούμενοι*) подразумевает прежде всего целомудрие. Ср. у св. Григория Нисского, который говорит, что тот, кто удалился от всякой злобы и «плотского зловония», кто стал превыше мира сего и всего низменного в этом мире, тот обретает только один предмет желания: стать добрым, приближаясь к Добру (*γενήσεται καὶ αὐτὸς καλὸς τῇ καλῇ προσπελάσας*), чтобы, став сияющим и световидным (*γεγονώς λαμπρὸς τε καὶ φωτοειδής*), причастовать истинному Свету. См.: *Grégoire de Nysse. Traité de la virginité*. P. 388.

27 Так мы понимаем выражение *ὑμῶν σχῆμα*. Особые монашеские одежды (схима) существовали уже ок. 320 г., а к середине IV в. получили широкое распространение (см.: *Regnault L. La vie quotidienne des pères du desert*. P. 68–70). Эти одежды, отличающие

монахов от мирян, являлись как бы внешним проявлением особого духовного настроения и образа жизни иноков. В «Апофтегах» передается одно поучение аввы Диоскора, гласящее: «Великий стыд нам ныне, братия, если мы, столько времени нося монашеское облачение (*μετὰ τοσούτον χρόνον φοροῦντες τὸ σχῆμα*), в час неизбежный окажемся не имеющими одеяния брачного (*τὸ ἔνδυμα τοῦ γάμου*)» (ср. Мф. 22, 11–12)» (ТО GERONTIKON. Σ. 29).

28 В так называемых «Палестинских катенах» сохранилось одно толкование Оригена на это место «Псалтири», где он замечает, что данные слова научают следующему: прежде чем приступить к «исследованию Божественных глаголов» (*τὴν ἐξέτασιν τῶν θεῶν λόγων*), следует стяжать доброе житие и исправить свои нравы, ибо только для чистой души доступно «испытание свидений Божиих». И только те, которые «здравомыслят о Боге» (*οἱ περὶ Θεοῦ φρονοῦντες ὑγιῶς*) и не ошибаются в «догматах, касающихся Его (*μὴ σφαλῆσαι ἐν τοῖς δόγμασι τοῖς περὶ αὐτοῦ*)», суть *блаженни* и *непорочнии в путь* (Пс. 118, 1). А мыслящие о Христе «погрешительно» (*ἐσφαλμένως*) лишаются этого блаженства (см.: La chaîne palestinienne sur le psaume 118. T. I / Ed. par M. Harl // Sources chrétiennes. № 189. Paris, 1972. P. 186–188). Другими словами, Ориген указывает на то, что «блаженство» достигается в единстве «практики» и «теории», — мысль, подспудно присутствующая и у св. Серапиона, хотя последний ставит преимущественный акцент на «практике», то есть стяжании высших христианских добродетелей.

29 Преп. Нил в своем сочинении «К монаху Агафию» (лат. «Peristeria») указывает, что чтение начала «Псалтири» способствует достижению блаженства, побуждая ревностно стремиться к «орошению мысли» (*διανοίας ἀρδεία*) для порождения плодов добродетели (*πρὸς ἀρετῶν καρποφορίαν*). См.: PG. T. 79. Col. 828.

30 Следует отметить, что «христианские подвижники любили читать и изучать Песнь песней... и признавали

ее “книгою книг” и “святым святых” из всех ветхозаветных Писаний (Ориген). Поэтому в подвижнических творениях цитаты из этой книги встречаются очень часто» (Юнгеро́в П. Книги Екклесиаст и Песнь песней в русском переводе с греческого текста LXX с введением и примечаниями. Казань, 1916. С. 49).

31 Св. Григорий Нисский, толкуя это место Песни песней, понимает под «вертоградом» (садом — *τὸν κήπον*) Церковь, «изобилующую одушевленными деревьями» (*τοῖς ἐμψύχοις βρύσσαν δένδροις*), от которых «текут ароматы». Такой «рекой ароматов», истекающей благодаря Святому Духу, из «вертограда Церкви» был великий Павел и другие апостолы (см.: Gregorii Nysseni In Canticum Canticorum. P. 302). Св. Серапион, в отличие от него, склоняется к «личностному» пониманию этого «вертограда», отождествляя его с каждым верующим — членом Церкви Христовой, прежде всего — с монахами.

32 Образное отождествление бесов с дикими зверями достаточно часто встречается в святоотеческих творениях. Например, преп. Макарий говорит: «Душа, со времени преступления заповеди будучи дикой и строптивой, бродит в пустыне мира вместе с дикими зверями — “духами злобы” (Еф. 6, 12) и живет в служении греху» (см. наш перевод: *Преподобный Макарий Египетский*. Новые поучения // Символ. № 26. 1991. С. 254). В другом месте тех же «Новых поучений» преподобный замечает: «Горе душе, которая не имеет в себе, в полноте удостоверенности (*ἐν πληροφορίᾳ*), Путеводителя и Пастыря ее помыслов — Христа, потому что, рассеиваемая помыслами, она будет уничтожена страшными волками и дикими зверями — “духами злобы” (Еф. 6, 12)» (*Pseudo-Macaire. Oeuvres spirituelles*. P. 326). Преп. Максим Исповедник, толкуя Пс. 132, 3 (*яко роса Аермонская сходящая на горы Сионския*), изрекает: «Горы Сионские суть святые [мужи], устремляющие взор свой к горнему (*οἱ τὰ ὑψηλὰ σκοπεύοντες ἄγιοι*); на них и сходит роса

Аеромонская. “Аермон” же толкуется как “убежище от диких зверей” (*θηρίων... ἀποστροφή*). Говорят, что там берет свои истоки Иордан. И этими [словами пророк Давид] обозначает благодать святого крещения, ибо она всегда сходит на святых, которые благодаря ей обретают убежище [и защиту] от духовных зверей (*τῶν νοητῶν θηρίων*)» (Maximi Confessoris Quaestiones et dubia. P. 166–167. См.: *Преп. Максим Исповедник. Вопросы и затруднения* / Пер. П. К. Доброцветова. М., 2008. С. 269).

33 Здесь, скорее всего, имеется скрытая ссылка на Мф. 13, 47. Ориген, объясняя данное место Евангелия, понимает под «неводом» Священное Писание Ветхого и Нового Заветов. Этот невод забрасывается в море, то есть «в жизнь людей всей вселенной, вздымающуюся волнами» (*τὸν πανταχοῦ τῆς οἰκουμένης τῶν ἀνθρώπων κυματούμενον βίον*); море сие качает людей на своих волнах вверх и вниз, и они «плавают в соленых (горьких) деяниях [суетной] жизни». До воплощения Спасителя нашего, говорит далее Ориген, невод не был еще полон, ибо он наполнился только благодаря Евангелиям и научениям (*λόγοις*) Христа, переданным через апостолов (см.: *Origène. Commentaire sur l’Evangile selon Matthieu. T. I / Ed. par R. Girod // Sources chrétiennes. № 162. Paris, 1970. P. 184–186*). Возможно, что св. Серапион был знаком с этим толкованием Оригена, ибо он также говорит о «солевой смуте (или горьком непостоянстве) мира» (*τῆς ἀλμυρᾶς τοῦ κόσμου ἀκαταστασίας*).

34 Мы предпочитаем чтение, когда глагол «разделился» (*μεμέρισται*) относится к 33-му стиху, а не к началу 34-го, как это значит в синодальном переводе. Смысл фразы тогда получается тот, что женатый «разделился в своих стремлениях между привязанностью ко Христу и житейскими попечениями» (Толковая Библия. Т. 11. Петербург, 1913. С. 55). Это же различие и связанный с ним иной смысл фразы подразумевает и св. Серапион, ибо

он говорит буквально, что женатый «разделяется мыслью на многое» (*περὶ πολλὰ μερίζεται τῇ διάνοιαν*). Данное разночтение подтверждается и «Вульгатой» (*et divisus est*).

- 35 В «Выдержках из Толкований на Псалтирь», приписываемых Оригену, дается следующее объяснение этого стиха: «Если *соединяющийся* (букв.: прилепляющийся — *ὁ κολλώμενος*) с Господом есть один дух с Господом (1 Кор. 6, 17), а Давид прилепился к Господу, то он стал одним духом [с Ним]. “Духом” же он называет духовное [начало в человеке] (*πνεῦμα δὲ τὸν πνευματικὸν ὀνομάζει*). [Это подобно тому], как любовь, которая не превозносится, являет обладающего любовью (*ὥς καὶ ἡ μὴ περπερευομένη ἡ ἀγάπη τὸν ἔχοντα τῇ ἀγάπῃ δηλοῖ*)» (ΟΡΙΓΕΝΗΣ. ΜΕΡΟΣ Η' // ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΕΛΛΗΝΩΝ ΠΑΤΕΡΩΝ. Τ. 16. ΑΘΗΝΑΙ, 1958. Σ. 47).

- 36 Цитата не устанавливается; возможно, она является очень свободной парафразой Втор. 10, 20.

- 37 Данная фраза подразумевает, что для св. Серапиона монашеская жизнь есть духовное «воспитание» по Христу, причем воспитание не только ума и сердца, но и всех телесных чувств. Примерно в том же духе высказывается и преп. Макарий, когда говорит, что «с невоспитанными случаются [всякие] беды (*ἀπαιδεύτοις δὲ συναντήσῃ κακὰ*)» (*Makarios/Symeon. Reden und Briefen. Bd. II. S. 70*).

- 38 См. толкование блж. Феодорита: «Пренебрегая всякое человеческое вспоможение, ожидаю Твоей помощи, Владыка, и от Твоего завишу промышления; ибо знаю, что Ты — Владыка небес... Как слуги смотрят в руки господам, потому что из них получают нужное для поддержания жизни, так и мы от Тебя, Владыка, ожидаем приять наслаждение благ. Упомянув же о рабыне, пророк не тождесловит, но показывает большую меру расположения; потому что рабыни, пребывая непрестанно в чертогах с господами, обыкновенно более, нежели рабы, внимательны к ним

и желают их благоволения» (Творения блаженного Феодорита. Ч. III. С. 350).

39 Ориген, комментируя это место Священного Писания, замечает, что тот, кто достиг высшего совершенства и блаженства (*qui ad summam perfectionis ac beatitudinis venerit*), всеми своими чувствами вкушает наслаждение, исходящее от Бога Слова. При этом под «чувствами» Ориген подразумевает «наиболее божественные» (*diviniores* — т. е. духовные) чувства «внутреннего человека», которые начинают действовать и воспринимать духовный мир, когда умерщвляются «плотские чувства» (см.: *Origène. Commentaire sur le Cantique des cantiques. T. I / Ed. par L. Brésard, H. Grouzel, M. Borret // Sources chrétiennes. № 375. Paris, 1991. P. 230.*

40 Этим выражением, переданным нами довольно свободно (*ἰποκρίνησθε πρόσωπα* можно перевести и просто-речивым оборотом «ломать комедию»), св. Серапион, вероятно, намекает на пиршества, которые в древности пышно обставлялись сценическими атрибутами, хотя имели весьма прозаическую и вульгарную цель — насыщение чрева.

41 Высказываясь таким образом о причине грехопадения Адама (*διὰ γεύσεως*), св. Серапион выражает довольно распространенную в святоотеческой письменности точку зрения, которая, в различных своих вариациях, неоднократно встречается в творениях отцов Церкви. Обычно они предполагают теснейшую связь «вкуса» с кревоугодием, а поэтому, например, св. Василий Великий замечает, что Адам был предан смерти «вследствие сластолюбия [своего] чрева» (*διὰ τὴν τῆς γαστρὸς ἡδονήν*) (ΒΑΣΙΛΕΙΟΣ Ο ΜΕΓΑΣ. ΜΕΡΟΣ Γ'. Σ. 393; *Свт. Василий Великий. Слово подвижническое 11, 7 // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 132*). Преп. Нил также говорит: «Желание яств (*ἐπιθυμία βρώσεως*) породило преслушание и [ощущение] приятности вкуса (*γεῦσις ἡδεῖα*) извергло из рая» (PG. T. 65. Col. 1143). В «Житии преп. Ипатия»

передаются такие слова святого: «Изначала Адам, праотец наш, через вкушение (*διὰ βρώσεως*) [запретного плода] был изгнан из рая» (*Callinicos. Vie d'Hypatios. P. 168–170*).

- 42 Под *σεμνὸν περιβόλαιον* следует, скорее всего, подразумевать прообраз современной монашеской мантии, которая у древних иноков служила, наверное, и в качестве плаща для защиты от непогоды, и в качестве одеяла, которым они укрывались ночью. Преп. Максим Исповедник, объясняя символический смысл различных частей «монашеской схимы» (*τὸ μοναχικὸν σχῆμα*), говорит: «Покрывало, поскольку оно четырехугольное (ведь и мир образован из четырех элементов), означает, что нам следует быть облаченными в естественное созерцание (*χρὴ περιβεβλησθαι ἡμᾶς τὴν φυσικὴν θεωρίαν*), чтобы не чувственным и страстным образом рассматривать зримые вещи, но чтобы посредством содержащегося в этих вещах [духовного] смысла восходить к Создателю их» (*Maximi Confessoris Quaestiones et dubia. P. 157 // Преп. Максим Исповедник. Вопросы и затруднения. С. 261*).

- 43 Так представляется лучшим переводить фразу *τῇ ὁμοουσίῳ Τριάδι στρατεύσάμενοι* («служащие, как воины, единосущной Троице»). В ней, с одной стороны, отражается известное представление о Церкви как «воинстве Христовом», которое запечатлевается уже в самых ранних памятниках древнецерковной письменности. См., например, у св. Климента Римского: «Итак, братия, будем со всем усердием нести воинскую службу (*στρατεύσόμεθα*) под святыми Его (Бога) повелениями» (*Die apostolischen Väter. S. 72*). Св. Игнатий Богоносец также говорит: «Благоугождайте Тому, Кому вы служите как воины (*ᾧ στρατεύσθε*) и от Кого получаете содержание» (*Ignace d'Antioche. Polycarpe de Smyrne. Lettres. P. 152*). С другой стороны, выражение «единосущная Троица» указывает на конкретные обстоятельства церковной жизни IV в., проходящего под знаком

борьбы Православия с арианством. Египетское монашество (и сам св. Серапион) дружно встало на сторону св. Афанасия Александрийского в его борьбе за Никейский символ веры (см.: *Спасский А.* История догматических движений в эпоху Вселенских Соборов. Т. 1. Сергиев Посад, 1914. С. 268–270).

В этом предложении выражение *ιδιώτης ἄνθρωπος* означает собственно «частный человек» (или «несведущий, неопытный человек»), но поскольку св. Серапион противопоставляет его «воину», то мы сочли возможным перевести данное выражение как «гражданский человек» (подразумевается человек, несведущий в воинском ремесле). Подобно тому как не владеющий воинским искусством *ιδιώτης ἄνθρωπος* в сражении не способен обмануть опытного бойца, так и бесы не могут ввести в заблуждение опытных «воинов Божиих» — истинных подвижников. Причем бесов св. Серапион определяет в качестве «трусливых» (*οἱ δραπέτεύσαντες* — избегающих открытого и честного боя), подразумевая, что они ведут брань с помощью подлости, хитрости и коварства. Следует отметить, что образ монахов как истинных воинов Божиих (Христовых) часто встречается в святоотеческой литературе. См., например, у св. Иоанна Златоуста: «Приятнее видеть пустыню, усеянную хижинами монашескими, нежели видеть стаи воинов, которые раскидывают в поле шатры, втыкают копья и на концы их вешают красные плащи, видеть множество людей с медными шлемами на головах, выпуклость ярко блещущих щитов, людей, с головы до ног покрытых железными латами, наскоро устроенные царские палатки, обширное ровное поле и пирующих и играющих на трубах воинов. Если мы пойдем в пустыню посмотреть палатки воинов Христовых, то не увидим ни растянутых покровов, ни острых копий, ни золотых тканей, покрывающих палатку царскую; но как если бы кто, распростерши на земле, более обширной и неизмеримой, чем наша, многие

- 45 небеса, представил бы зрелище новое и изумляющее, так и там можно видеть то же самое» (Иже во святых отца нашего Иоанна, архиепископа Константина, града Златоустого, Избранные творения. Толкование на святого Матфея евангелиста. Кн. II. С. 706–707). Ср. у св. Василия Великого: «Господь видел “сатану, спавшего с неба, как молнию” (Лк. 10, 18), то есть отпавшего от собственного Начала (*τῆς οἰκείας ἀρχῆς ἐκπεσόντα*) и оказавшегося долу, чтобы попрали его уповавшие на Христа. Ибо Господь дал Своим ученикам силу *наступать на змей и скорпионов и на всю силу вражию* (Лк. 10, 19). Поскольку же свергнута лукавая тирания сатаны и вселенная (*ὁ περίγειος τόπος*) очищена спасительным страданием Христовым, умиротворившим *и земное, и небесное* (Кол. 1, 20), постольку нам, наконец, возвещено Царство Небесное» (ΒΑΣΙΛΕΙΟΣ Ο ΜΕΓΑΣ. ΜΕΡΟΣ Δ' // ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΕΛΛΗΝΩΝ ΠΑΤΕΡΩΝ. Τ. 54. ΑΘΗΝΑΙ, 1976. Σ. 98; *Свт. Василий Великий. Беседа 9, 10 // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 954*).
- 46 Ср. у св. Кирилла Александрийского: «Так и мы по повелению Христа, передаваемому устами вождей, ополчимся на врагов, предпринимая борьбу не *к крови и плоти, но к началу и ко властям* (Еф. 6, 12) и против закона, владычествующего в плотских членах (Рим. 7, 23). Тогда мы будем находиться пред очами Божиими, как бы облеченные божественным и духовным всеоружием (так как наши оружия не плотские, по слову Павла — 2 Кор. 10, 4) и отличаясь славою праведности. Итак, Владыка всяческих Бог взирает на людей воинственных, облаченных в светлые доспехи праведности, то есть как бы пред лицом Христа проходят вооруженные воины». И «тем, которые выводят на брань против мирских удовольствий и развлечений сей жизни крепкий во Христе дух, которые решили стяжать себе славу оружием правды и уже находятся пред лицом Христа, таковым, полагаю, не следует желать ничего такого, что в мире

возбуждает удивление: ни богатства, ни славы, ни превосходства, ни нечестивых учений эллинской мудрости» (Творения святого Кирилла Александрийского. Ч. I. 1880. С. 239–241).

47 См. толкование этого стиха у св. Василия Великого: «Поелику всякое дело праведника достойно зренья Божия и всякое слово его, так как праведник не говорит ничего праздного, сильно и действенно, то посему псалом уверяет, что праведник всегда пред взорами и всегда бывает услышан» (*Свт. Василий Великий. Беседы на псалмы // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 541*).

48 Выражение «рай сладости» (или «радости, духовной неги» — *ὁ παραδείσος τῆς τρυφῆς*) в церковной письменности обычно обозначает тот рай, откуда были изгнаны первые люди, нарушившие заповедь Божию. Истоки этого выражения, возможно, восходят к Филону Александрийскому, согласно которому «для обитания человека Бог насадил рай, то есть добродетель; место рая — Эдем (наслаждение), ибо добродетели свойственна радость» (*Иваницкий В. Ф. Филон Александрийский. С. 119*). Позднее Климент Александрийский также толкует слово «Эдем» как «сладость» (*τρυφή*), понимая под ней «веру, ведение и мир (покой)», которых лишился первый человек, преступивший заповедь (см.: *Clementis Alexandrinus. Stromata. Buch I–VI. S. 140*). В «Комментарии на Евангелие от Иоанна» Оригена говорится: «Бог поместил человека в раю сладости (*εἰς τὸν παραδείσον τῆς τρυφῆς*), дав ему законы относительно того, что он должен есть и что запрещено ему вкушать» (*Origène. Commentaire sur saint Jean. T. III / Ed. par C. Blanc // Sources chrétiennes. № 222. Paris, 1975. P. 150*). Ср. еще у Дидима Слепца, замечаящего, что изгнанный Богом Адам «имел еще в себе тлеющий огонь желания жить в раю сладости» (*Didyme l'Aveugle. Sur la Genèse. T. I. P. 314*). Наконец, блж. Иоанн Мосх, повествуя об авве Герасиме,

привязавшем к себе льва так, что по кончине аввы тот умер от горя на его могиле, завершает повествование следующими словами: «Вот что произошло — не потому, чтобы лев имел разумную душу, но по воле Бога, прославляющего прославляющих Его не только при жизни, но и по смерти их и показавшего нам, в каком послушании находились животные у Адама, прежде чем он преступил заповедь Божию и был изгнан из рая сладости» (Луг духовный. Творение блаженного Иоанна Мосха. Сергиев Посад, 1915. С. 131–132). Поэтому, согласно св. Серапиону, монахи своими подвижническими трудами обретают вновь утерянный рай. Можно еще отметить, что св. Григорий Чудотворец в «благодарственной речи Оригену», покидая своего учителя, говорит: годы обучения для него были «подлинным раем сладости»; этот же рай являлся «подражанием великого рая Божиего», где возделывалась не «дольная земля» и не тело, насыщаемое обильной пищей, делалось дебелим, но взращивались, подобно деревьям, «высшие качества души» (τὰ δὲ ψυχῆς μόνον αὖξιν πλεονεκτήματα) учеников, пребывающих в [духовной] радости и неге (εὐφραυνόμενους καὶ τρυφῶντας). См.: Grégoire le Thaumaturge. Remerciement à Origène. P. 172.

49

Если, согласно Г. Флоровскому, Церковь Христова есть «возрастающее Тело» (a groving body), растущее до тех пор, пока Оно не придет в «мужа совершенного», и Церкви присуща еще некая «дуальность» — «две жизни» (*duas vitae*), по словам блж. Августина, — небесная и земная (см.: Florovsky G. Eschatology in the Patristic Age: An Introduction // Studia Patristica. Vol. II. 1957. P. 236–238), то слова св. Серапиона заставляют предполагать, что в лице подвижников, достигших высокой святости, данная «дуальность» Церкви уже почти преодолевается и снимается. В их жизни земное столь тесно сопрягается с небесным, что эти две области тварного бытия почти уже не различаются.

- ⁵⁰ См. примеч. 3 к «Посланиям» св. Аммона. Преп. Нил, рассуждая о нестяжательности, указывает в качестве образца этой добродетели на св. Иоанна Предтечу и «хор апостолов», от которых «взяла начало жизнь монашеская» (ἐξ ὧν ὁ μοναδικὸς ἤρξατο βίος) (PG. T. 79. Col. 996).
- ⁵¹ Необходимо отметить, что отцы Церкви всегда высоко оценивали Книгу Иова, находя ее поучительной и «располагающей к терпению тех, которые впадают в искушения» (Синописисы Златоуста и Афанасия). Златоуст, к примеру, начертывает «образ именитого страдальца» в его физических и духовных страданиях, достойный подражания для всякого христианина и способный успокоить всякого страдальца (см.: *Юнгеров П.* Частное историко-критическое введение в Священные ветхозаветные книги. Вып. I. С. 306).
- ⁵² Св. Серапион именует Авраама τὸν τῆς ὑμετέρας φιλοξενίας ἐραστήν — выражением, не совсем обычным в святоотеческой письменности. Однако точка зрения на этого патриарха как на прообраз христианского подвижничества была достаточно распространенной в церковной литературе. См., например, у св. Исихора Пелусиота: «Не можешь указать памятника, который не говорю был бы славнее, но даже равен тому, какой поставил себе патриарх Авраам. Ибо воздвиг его в знамение победы не над самоуправными властителями, но над самоуправнейшим естеством. Когда все помыслы вооружились не от одного видения, но по врожденному сочувствию и уязвляли его, пребыл он неуязвимым» (Творения святого Исихора Пелусиота. Ч. 3. С. 93).
- ⁵³ Видя в пророке Давиде, как и в некоторых других ветхозаветных святых, прообраз христианских подвижников (отсюда и обозначение его как ὁ ἀσκητικώτατος), св. Серапион одновременно намекает и на тот факт, что египетские иноки как бы «ежедневно общались» с этим святым. Ибо у них существовала практика каждодневного распевания псалмов в своих келлиях,

а, кроме того, во время работы (рукоделия) они имели обыкновение произносить вслух речитативом по несколько стихов Псалтири, постоянно размышляя над словами богодухновенного пророка (см.: *Regnault L.* La vie quotidienne. P. 115–121; *Burton-Christie D.* Scripture and the Quest for Holiness. P. 182–193). Подобная практика постоянного «общения» с богоглаголивым песнописцем сохранилась в православном монашестве и в дальнейшем. Например, в «Житии св. Григория Паламы» повествуется о некоем Дионисии, который, будучи знатного происхождения и приближенным к императорскому двору (τῆς μὲν βασιλευούσης ταυτησὶ πάλαι πολίτης καὶ τῶν εὐπατριδῶν), покинул все это, возлюбив безмолвие и любомудрие по Христу (ῥσυχίας δ' ἔραστῆς καὶ τῆς κατὰ Χριστὸν φιλοσοφίας). Уйдя в горы и пустыни, он вместе с другими монахами пребывал там в [непрестанном] общении с благим Давидом (τῷ χρηστῷ Δαβὶδ ἐκεῖ συγγινόμενος) (см.: ΦΙΛΟΘΕΟΥ ΚΟΚΚΙΝΟΥ ΒΙΟΣ ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΠΑΛΑΜΑ. Σ. 218). О значении псалмов Давидовых для духовной жизни каждого христианина прекрасно говорит св. Амвросий: «Если все Священное Писание дышит благодатию Божиею, то о псалмах это должно сказать по преимуществу. Уже самая форма изложения их — поэтическая — говорит за это. Тогда как в книгах Моисея этот род изложения встречается два раза (Исх. 15 и Втор. 32), псалмы представляют собою непрерывную поэзию: их содержание — песни, в которых воспевается слава Божия и Его дела благие в целях примирения с человечеством. Как утренняя роса, святые песни псалмов ниспадают с неба и обильно напаяют веру людей дождем духовной благодати. В псалмах мы находим ответы на все вопросы жизни; каждый может найти в них спасительные средства, которые необходимы для него именно, для уврачевания его страстей. Желает ли кто изучить историю и подражать примерам предков, — все это найдет вкратце

в псалме; желает ли кто изучить Закон, — в псалмах он найдет заповедь о любви, в которой все сосредотачивается; страшится ли кто наказания, пусть произнесет: *Господи, да не в ярости Твоей обличай меня и не во гневе Твоем наказывай меня* (Пс. 6, 2); желает ли кто найти пример терпения и кротости, пусть читает Пс. 7, 5; желает ли кто противостоять нападениям зла духовного, не найдет в этих видах ничего лучшего, как петь псалмы, что делал Давид. Псалмы смягчают гнев, рассеивают заботы и устраняют печаль» (цит. по кн.: Лосев С. Св. Амвросий Медиоланский как толкователь Св. Писания Ветхого Завета. Киев, 1897. С. 24–25).

54 См. замечание Н. Н. Глубоковского: «Будучи виновником самого возрожденного бытия и его индивидуального восстановления, Господь Избавитель неизбежно бывает этическим масштабом для воскрешенных и разграничивает их по степени уподобления Ему. Благодатная жизнь должна быть повторением искупительного сыновства Христова во всех братьях, и потому они обязательно будут разграничиваться по степени приближения или удаления от идеала в его Божественном Носителе. Такая дифференциация является вместе с тем уже моральным выбором. Отсюда понятен и Страшный Суд Христов, о котором мы читаем в... обращении апостольском к Коринфянам (2 Кор. 5, 10)» (Глубоковский Н. Н. Благовестие св. апостола Павла по его происхождению и существу. Кн. II. СПб., 1910. С. 602–603).

55 Ср. у св. Фотия Константинопольского, который, разъясняя Исх. 23, 15 (*да не явишиися предо Мною тощ*), говорит, что в здешней жизни следует быть целиком преданным добродетелям и благочестию. «Ибо кто лишен (“пуст, тощ”) добродетели и благочестия (*ἀρετῆς καὶ εὐσεβείας κενωμένος*), если даже и кажется он приходящим к Богу, не увидит Его и не будет видим им. Ведь нечестивый не увидит славы Божией (Ис. 26, 10) и грешник не поведает

- оправдания Его (Пс. 49, 16)» (Photii Patriarchae Constantinopolitani Epistulae et Amphilochia. Vol. IV. Leipzig, 1986. P. 62).
- 56 Явный отзвук Флп. 4, 5. Св. Иоанн Златоуст, используя для обозначения кротости сродное понятие *ἡ ἐπιείκεια* (у св. Серапиона, как и в Флп. 4, 5, — *τὸ ἐπιεικὲς*), говорит: «Нет ничего могущественнее (сильнее — *σφοδρότερον*) кротости. Как вылитая вода погашает сильно горящее пламя, так и слово, сказанное с кротостью, утишает гнев, воспламененный сильнее огня в печи, вследствие чего происходит двоякая для нас польза. Ибо этим и сами мы обнаруживаем в себе кротость, и, успокоив раздраженный дух (*τὸν θυμὸν*) брата, спасаем его рассудок от потрясения» (Иже во святых отца нашего Иоанна Златоустого, архиепископа Константинопольского. Избранные творения. Беседы на Книгу Бытия. Т. 2. М., 1993. С. 633–634).
- 57 Представляется правдоподобным предположение Л. Хартлинга (см. *Hartling L. Antonius der Einsiedler. Innsbruck, 1929. S. 82*), что св. Серапион здесь намекает на послание императора Константина Великого и его сыновей к преп. Антонию, о котором повествуется в 81-й главе «Жития» преподобного, написанного св. Афанасием.
- 58 Не совсем ясно, о каком «записанном Житии» (*ὁ βίος ἑγγράπτος*) идет речь. Если о том, автором которого был св. Афанасий, то почему св. Серапион не называет имя его автора, ему лично близкого и хорошо известного? М. Тетц высказывает предположение, что здесь говорится о первой редакции «Жития» преп. Антония, послужившей источником известного сочинения св. Афанасия, автором которой был сам св. Серапион. См.: *Tetz M. Athanasius und die Vita Antonii. Literarisches und theologische Relationen // Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft. Bd. 73, 1987. S. 17.*
- 59 Под аввой Макарием подразумевается, скорее всего, преп. Макарий Египетский (а не преп. Макарий

Александрийский). Под «аввой Аммуном» следует, наверное, разумеать не св. Аммона, а преп. Амуна Нитрийского, о котором в «Истории египетских монахов» говорится, что он «был первым из монахов, заселивших Нитрию» (*πρῶτος τῶν μοναχῶν τὰς Νιτρίας κατέειληφεν*); о нем еще повествуется, что он являл «многие чудеса» (см.: *Historia Monachorum in Aegypto* / Ed. par A. J. Festugiere // *Subsidia hagiographica*. № 53. Bruxelles, 1971. P. 128–130). Что же касается аввы Иоанна, то имеется в виду св. Иоанн Ликопольский (см. о нем примечание: Жизнь пустынных отцев. Творение пресвитера Руфина. С. 1). В той же «Истории египетских монахов» св. Иоанн характеризуется как «муж подлинно святой и добродетельный» (*ἄνδρα ἅγιον ἀληθῶς καὶ ἐνάρετον*), стяжавший дар пророчества (Ibid. P. 9).

60 Понятие «боголюбие» (*τὸ φιλόθεον*) объемлет как бы всю совокупность благочестивого настроения души человека. Преп. Максим Исповедник, используя в «Амбигах» сродный термин (*ἡ φιλοθεία*), замечает, что боголюбие есть «деятельное, естественное и богословское любомудрие, обретенное людьми благочестивыми (*ἡ πρακτικὴ καὶ ἡ φυσικὴ ἡ καὶ ἡ θεολογικὴ περιποιηθῇ τοῖς εὐσεβέσι φιλοσοφία*)» (PG. T. 91. Col. 1296).

61 Или как бы «смысленность» (*τὴν σύνεσιν*). См. определение этой добродетели у Филофея Константинопольского: «Смысленность есть некое естественное свойство, благодаря которому мы воспринимаем познание (*букв.: ощущение — αἰσθησιν*) вещей, их отношений (*λόγων αὐτῶν*) и мыслей; эта смысленность по природе свойственна всем разумным существам. А будучи руководима божественным ведением (*ὑπὸ τῆς θείας γνώσεως ἀγομένη*) и как бы запечатлеваясь им, она становится прямо мудростью Божией (*σοφία... Θεοῦ*), сочетая стяжавшего ее с Самой Божественной Премудростью (*αὐτῇ... τῇ θεῇ Σοφία*). Такую богодухновенную смысленность, сопряженную с ведением, испрашивает от Бога святой Давид для исполнения

заповедей и Закона, а также для более точного исследования (ἔρευνα ἀκριβοστέρα) и ведения божественных оправданий» (Арсений (Иващенко), епископ. Филоффея, патриарха Константинопольского XIV века, Три речи к епископу Игнатию с объяснением притчей: Премудрость созда себе дом и проч. / Греческий текст и русский перевод. Новгород, 1898. С. 73 (перевод епископа Арсения мы подвергли небольшому исправлению. — А. С.)).

62 Эта фраза (τὸ ἀκέραιον ὁμοῦ καὶ φρόνιμον) является несомненным отзвуком Мф. 10, 16. Именно такую мудрость стяжал преп. Антоний, о котором св. Афанасий изрекает: «Был он весьма мудрым» (φρόνιμος δὲ ἦν λίαν) (Athanase d'Alexandrie. Vie d'Antoine. P. 320).

63 Понятие ἀποχή (у св. Серапиона — τῶν κακῶν ἀποχή) во многом тождественно слову «воздержание» (ἐγκράτεια), но подразумевает более энергичный оттенок «отречения, отвержения». Обычно в древнецерковной литературе в это понятие вкладывается смысл не столько «воздержания внешнего» (посты и т. д.), сколько «воздержания внутреннего». Так, Климент Александрийский говорит: «Посты означают воздержание вообще от всех зол: как осуществляемых на деле, так [и творимых] в слове или самой мысли» (νηστεῖαι δὲ ἀποχὰς κακῶν μὴνύουσιν πάντων ἀπαξάπλως, τῶν τε κατ' ἐνέργειαν καὶ κατὰ λόγον καὶ κατὰ τὴν διάνοιαν αὐτῇν) (Clement Alexandrinus. Stromata. Buch I–VI. S. 483). Преп. Макарий высказывается примерно в том же духе: совершенное очищение (τελεία κάθαρσις) есть не просто воздержание от явных зол (ἡ τῶν φανομένων κακῶν ἀποχή), но и полное очищение совести (см.: Makarios/Symeon. Reden und Briefen. Bd. I. S. 184).

64 Называя смиренномудрие «благотворным впечатлением Господним» (ὁ τοῦ Κυρίου χρηστὸς τύπος), св. Серапион во многом созвучен с мыслями св. Василия Великого, который в своем «Слове», посвященном этой добродетели («О смиренномудрии»), научает, что все, воспитывающее в нас смиренномудрие (πάντα...

πρὸς ταπεινοφροσύνην παιδεύοντα), мы обретаем на примере Господа. Наоборот, страх перед уподоблением падению диавола должен избавлять нас от всякого превозношения. См.: ΒΑΣΙΛΕΙΟΣ Ο ΜΕΓΑΣ. ΜΕΡΟΣ Δ'. Σ. 184–185; *Свт. Василий Великий*. Беседа 20, 6 // *Свт. Василий Великий*. Творения. Т. 1. С. 241.

- 65 Св. Григорий Палама, цитируя эти места Священного Писания, говорит: «Подобно тому как ночью зажженный светильник являет свет для удобства и удовольствия всех присутствующих, так и богоугодное житие каждого из святых и соответствующая сему блаженная кончина и за чистоту жизни даваемая ему от Бога благодать, как некий яркий светоч (περιφανής πυρρός), внесенный на середину, дарует собравшимся общую духовную радость и пользу» (*Святитель Григорий Палама, архиепископ Фессалоникийский*. Беседы. Т. 2. С. 31. Уточнения внесены по тексту: ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΤΟΥ ΠΑΛΑΜΑ. ΑΠΑΝΤΑ ΤΑ ΕΡΓΑ, 10. Σ. 200–201).

- 66 См. у св. Феолипта, для которого «подвижник благочестия» (ὁ τῆς ἐυσεβείας ἀγωνιστῆς), достигший высот духовного преуспевания и будучи «сотворенным по Богу», сияет подобно небесному светилу, призывая и других подражать ему в обретении духовных благ. См.: *Theoleptus of Philadelphia*. The Monastic Discourses. P. 190.

- 67 Ср. у преп. Иоанна Кассиана Римлянина: «Большим бедствием будет для тебя, если ты, обязанный восходить от самых первых основ [духовной жизни] и устремляться к совершенству, отступишь и спустишься на более низшие ступени (*ad inferiora*). Ибо спасется не тот, кто [хорошо] начал такую жизнь, но кто претерпел ее до конца (Мф. 24, 13)» (*Jean Cassien*. Institutions cénobitiques. P. 176).



ПРЕПОДОБНЫЙ МАКАРИЙ ЕГИПЕТСКИЙ

Духовные беседы

- ¹ Фраза *συμμίξαντα τὴν θεότητα τῇ ἀνθρωπότητι*, обозначающая воплощение Бога Слова, не должна настораживать. В IV в., когда христологическая терминология еще не устоялась, подобные выражения вполне допускались православными отцами Церкви. Например, св. Григорий Нисский для обозначения воплощения использовал сходные понятия (*μίξις*, *κατάμιξις* и т. д.). См.: Несмелов В. Догматическая система святого Григория Нисского. Казань, 1887. С. 502; Bouchet J. R. La vocabulaire de l'union et du rapport des natures chez S. Grégoire de Nysse // *Revue Thomiste*. Т. 68, 1968. Р. 541–549.
- ² Ср. в других «Духовных беседах» (16, 8), где преп. Макарий говорит: «Христиане принадлежат иному веку, суть сыны Адама Небесного, чада Духа Святого, светносные братия Христовы, подобные Отцу своему духовному и светносному Адаму» (*Die 50 geistlichen Homilien des Makarios* / Hrsg. von H. Dörries, E. Klostermann, M. Kroeger. Berlin, 1964. S. 163).
- ³ Преп. Макарий отождествляет Господа с миром (*ὃ εἰς ἑνὴν*). Поэтому в данном случае он переводит речь с женского лица (*ῥή*) на мужской (*ὁ*), что, впрочем, в русском переводе почти незаметно.
- ⁴ Преп. Макарий употребляет достаточно редкий термин *ποίμνιον*, который у христианских авторов обозначал и Церковь Христову, и ветхозаветных иудеев как избранный народ Божий (Ориген). См.: Lampe G. W. G. Op. cit. P. 1110.

- 5 Речь идет о сарептской вдовице (3 Цар. 17, 10–16). Согласно толкованию блж. Феодорита, этой вдовицей «прообразована Церковь из язычников, потому что жена сия гонимого израильтянами приняла с верою, как и Церковь приняла теми же самыми израильтянами изгнанных апостолов» (Творения блаженного Феодорита, епископа Кирского. Ч. I. Сергиев Посад, 1905. С. 390).
- 6 *Букв.*: изошли в отдохновение (*ἐξῆλθον εἰς ἀναψυχήν*). Обычно у отцов Церкви употребляется сходный термин *ἀνάψυξις*. Так, св. Григорий Нисский в «Житии св. Макрины» передает молитву святой, просящей у Бога, чтобы Он послал ей «светлого Ангела» (*φωτεινὸν ἄγγελον*), который поведет ее в «место отдохновения» (*πρὸς τὸν τόπον τῆς ἀναψύξεως*) (Gregorii Nysseni Opera / Edid. W. Jaeger. Vol. VIII, pars 1. Opera ascetica. Leiden, 1952. P. 397–398).
- 7 Аналогичную идею высказывает уже Ориген, у которого тема «духовной брани» является одной из ведущих тем его богословия. Так, в «Гомилии на Книгу Иисуса Навина» он, обращаясь к слушателю-христианину, говорит: «Внутри тебя сражение (*Intra te est proelium*), которое ты должен вынести; внутри тебя та цитадель зла (*intrinsecus est mala illa aedificatio*), которую тебе следует разрушить; враг твой выступает из сердца твоего». Причем в этой брани христианин, согласно Оригену, не знает покоя ни днем ни ночью, а «оружием» (*букв.*: поясом) его является Истина (ср. Еф. 6, 14). См.: *Origène. Homelies sur Josue* / Ed. par A. Jarbert // Sources chrétiennes. № 71. Paris, 1960. P. 49–51, 162–166.
- 8 Это учение о совместном обитании сатаны с душой в одном теле является частным проявлением более общего учения о грехе, характерного для преп. Макария. П. Минин суммирует его так: «Сила греховности — *ἁμαρτία*, — будучи по своему происхождению силой сатаны, проникает в душу, как закваска, — охватывает каждый член души и тела и, производя тяжелые потрясения, является источником того

беспокойства и смятения, которыми страдает мирской человек. По мере того как *ἁμαρτία* проникает все силы души, темное покрывало ниспускается в душу и облегает ее; между душой и *ἁμαρτία* наступает срастворение — *κρᾶσις δι' ὅλων*. В силу тесной и неразрывной связи *ἁμαρτία* с сатаной водворение в душе греховности является одновременно воцарением в человеке самого сатаны. Срастворившаяся со грехом душа становится “телом лукавой тьмы”... телом самого сатаны... Таково состояние греховного человека по падении. Это состояние есть постепенно возрастающее общение души с сатаной... Результатом этого общения является большее уплотнение душевной пневмы и меньшая ее восприимчивость к духовным воздействиям совне. Узы тьмы, которыми опутывают душу духи злобы, препятствуют ей любить Господа, веровать и молиться» (Минин П. Главные направления древнецерковной мистики. Сергиев Посад, 1915. С. 52).

- 9 Немногочисленность таких «ведующих» (*οἱ εἰδότες*) объясняется тем, что результатом грехопадения явилось и ослабление познавательных сил души человека. Ср. с учением блж. Августина, согласно которому «падший человек сделался плотским по уму (*fieri mente carnalis*); только плотское, чувственное и скоропреходящее вместо духовного, вечного и неизменного блага сделалось предметом его познаний. Он перестал быть обладателем “возвышеннейшей мудрости” (*excellentissimae sapientiae*), какая была свойственна ему в раю» (Писарева Л. Учение блж. Августина, епископа Иппонийского, о человеке в его отношении к Богу. Казань, 1894. С. 158). — 72.

- 10 В данном случае преп. Макарий употребляет глагол *σμιμίγνυμι*, обозначающий как бы химическое соединение, в котором составные элементы срастворяются друг с другом. В других своих творениях он использует также термин *κρᾶσις* (более «мехаическая» смесь, в которой составные элементы в большей степени

- сохраняют свою качественную определенность). Но идея здесь одна и та же — пронизанность человеческого естества Святым Духом. См.: *Попов И. В.* Мистическое оправдание аскетизма в творениях преп. Макария Египетского. Сергиев Посад, 1905. С. 20–21).
- ¹¹ В другом своем сочинении преп. Макарий говорит: «Как помазывание пророков было наиболее почтенным из всех, ибо им они помазывались во царей, иереев и пророков, так и ныне помазываемые духовным помазанием становятся христами по благодати для того, чтобы стать им царями и пророками небесных таин (*Makarios/Symeon. Reden und Briefen. Bd. I. S. 178*).
- ¹² Данная фраза предполагает, скорее всего, что в этой «Беседе» мы имеем дело с проповедью на Рождество Христово.
- ¹³ Схожее по смыслу христологическое толкование Пс. 92, 1 приводится и у блж. Феодорита: «Пророческое слово изображает Христа как бы неким Царем, Который облекается в царское всеоружие, препоясается поясом и вступает в борьбу с врагами; а потом показывает происшедшие от сего благие действия» (Творения блаженного Феодорита. Ч. III. М., 1856. С. 145).
- ¹⁴ Сходная мысль встречается и в «Послании Варнавы», где говорится, что Господь «обновил нас отпущением грехов, соделал нас иным образом (*ἄλλον τύπον*) так, чтобы иметь нам младенческую душу, поскольку Он вновь воссоздал нас» (*Epître de Barnabe / Ed. par P. Prigent // Sources chrétiennes. № 172. Paris, 1971. P. 122*). Тема прихода Христа к душе, возвращения ее в исходное состояние и обновления ее, понимаемых как «новое творение» и «новое рождение», постоянно встречается и в других сочинениях преп. Макария. См.: *David E. A.* Das Bild von Neuen Menschen. Ein Beitrag zum Verstandnis des Corpus Macarianum. Salzburg; Munchen, 1968. S. 64–67.
- ¹⁵ Многозначный термин *παρρησία* может иметь смысл «удостоверенности», «доверительности» и т. д. Но здесь речь идет о той свободе общения с Богом,

которую имел в раю Адам, но затем потерял. В этом смысле указанный термин употребляется многими отцами Церкви, в частности Иоанном Златоустом (см.: *Novak E.* Le chretien devant la souffrance. Étude sur la pensée de Jean Chrysostome. Paris, 1972. P. 118). В аскетической традиции *παρρησία* часто связывается с подвигом аскетических трудов. Преп. Антоний, по словам св. Афанасия, благодаря именно своему непрерывному трудничеству приблизился к идеалу святости и стяжал как раз такую *παρρησία*, которой наслаждались в раю Адам и Ева (см.: *Marx M. J.* Incessant Prayer in the Vita Antonii // *Antonius Magnus Eremita.* 356–1956. *Studia ad antiquum monachismus spectantia cura B. Steidle.* Romae, 1956. P. 119). Впрочем, в аскетической письменности указанный термин имел иногда и негативный смысл «вольности». Так, авва Агафон, спрошенный одним иноком, как жить ему с братьями, «дает ему совет держать себя с теми во все дальнейшие дни точно так же, как и в первый день, то есть не допуская в обращении с ними вольности (*παρρησία = fiducia*), которая “подобна сильному знойному ветру, губящему древесный плод и заставляющему бежать от себя всех”» (*Бронзов А.* Несколько данных для характеристики нравственного мировоззрения преп. Макария Египетского // *Христианское чтение.* 1900. № 11. С. 749).

¹⁶ Речь идет о «мистическом браке» души с Богом. Образ «жениха и невесты» и их бракосочетания в Ветхом Завете соотносился с Богом и Израилем, а в Новом Завете — с Христом и Церковью. Ориген был первым христианским богословом, широко использовавшим этот образ в отношении Христа и души человеческой, причем оба смысла («бракосочетание» Христа с Церковью и души с Христом) у него органично и созвучно соединялись: поскольку Церковь есть Невеста Христова, то и всякая «церковная душа» (как часть Церкви) также есть невеста Его. Духовное преуспевание такой души делает ее все более совершенной

невестой, а вместе с ней преуспевает в совершенстве и Церковь, как Невеста Христова. См. предисловие к изданию: *Origène. Commentaire sur le Cantique des cantiques*. T. 1 / Ed. par L. Bresard, H. Crouzel, M. Borret // Sources chrétiennes. № 375. Paris, 1991. P. 27.

- ¹⁷ Ср. у св. Григория Паламы: «Он единый и был началом будущего всех воскресения, и единым Начатком усопших, и Первенцем из мертвых. Как в Адаме все умирают — и грешники, и праведники (*ἀμαρτωλοί τε καὶ δίκαιοι*), так во Христе все оживут: и грешники, и праведники, но каждый в своем чине (*ἐν τῇ ἰδίῃ τάγματι*)» (*Святитель Григорий Палама, архиепископ Фессалоникийский*. Беседы. Т. I / Перевел с греческого архимандрит Амвросий (Погодин). М., 1994. С. 195–196. Текст: ΓΡΙΓΟΡΙΟΥ ΤΟΥ ΠΑΛΑΜΑ. ΑΠΑΝΤΑ ΤΑ ΕΡΓΑ. Τ. 9. ΟΜΙΛΙΕΣ (Α0–Κ0) // ΕΛΛΗΝΕΣ ΠΑΤΕΡΕΣ ΤΗΣ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣ. Τ. 72. *Θεσσαλονίκη*, 1985. Σ. 544.

- ¹⁸ Данная идея намечается уже у св. Иустина Философа, который говорит, что во всех верующих «обитает семя от Бога, Слово (*τὸ παρὰ τοῦ Θεοῦ σπέρμα, ὁ λόγος*)». См. ΠΟΛΥΚΑΡΠΟΣ ΣΜΥΡΝΕΣ — ΕΡΜΑΣ — ΠΑΠΙΑΣ — ΚΟΔΡΑΤΟΣ — ΑΡΙΣΤΕΙΔΕΣ — ΙΟΥΣΤΙΝΟΣ // ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΕΛΛΗΝΩΝ ΠΑΤΕΡΩΝ ΚΑΙ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣΤΙΚΩΝ ΣΥΓΓΡΑΜΜΩΝ. Τ. 3, ΑΘΗΝΑΙ, 1955. Σ. 178.

- ¹⁹ Здесь преп. Макарий развивает мысли апостола Павла и вообще придерживается новозаветной эkkлeσιoлoγии. А согласно последней, «Церковь не сама собою существует, не собственной жизнью живет, ее жизнь и бытие — в духе ее». А «этот дух, оживляющий Церковь», есть «Дух Божий или Дух Христов; Он Своим благодатным веянием вдыхает духовную жизнь, которая, проникая всю совокупность членов Церкви, образует живой организм Христовой Церкви (Рим. 8, 9). Благодатная сила Святого Духа, Божественная жизнь, учение Иисуса Христа — все это необходимо для Церкви настолько, насколько

- необходим дух для тела» (Мансветов И. Новозаветное учение о Церкви. М., 1879. С. 85–86).
- 20 В этой фразе (*ἐν τῇ ὑπόστασι καὶ τῇ θεικῇ ψυχῇ*) «Божия Душа», вероятно, тождественна Духу, а понятие «Ипостась», скорее всего, подразумевает божество Святого Духа, Которому сопричастствует каждый член Церкви. Ибо «Святой Дух сообщает Себя личностям, отмечая каждого члена Церкви печатью личного и неповторимого отношения к Пресвятой Троице, становясь “присутствующим” в каждой личности. Каким образом? Это — тайна, тайна уничижения, кенозиса, сходящего в мир Духа. Если в кенозисе Сына нам явилось Лицо, в то время как оставалось сокрытым под “зраком раба” Божество, Святой Дух в Своем сошествии являет общую природу Пресвятой Троицы, но сокрывает под Своим Божеством Лицо» (Лосский В. Очерк мистического богословия Восточной Церкви // Богословские труды. Сб. 8. М., 1972. С. 89).
- 21 Преп. Макарий заменяет в цитате слово «увидеть» на «войти». В святоотеческой традиции данная фраза из Ин. 3, 3 обычно соотносилась с Таинством Крещения, ибо об этом ясно говорят и сами слова Господа (ср. Ин. 3, 5). Так, свт. Иоанн Златоуст замечает, что крещение не только дарует нам отпущение грехов, но и сообщает рождение свыше. См.: *Jean Chrysostome. Trois catéchèses baptismales* / Ed. par A. Piedagnet et L. Doutreleau // Sources chrétiennes. № 366. Paris, 1990. P. 136.
- 22 Вся глава этой «Беседы» во многом совпадает с «Беседой» 32, 6; здесь также говорится о «небесной душе», представление о которой ассоциируется с воплощением Бога Слова, ибо «Бог столь благоволил к тебе, что, сойдя со святых небес, облекся в разумную твою природу и земную плоть срастворил (*συνεχέραςε*) с Божественным Своим Духом, чтобы и ты, перстный, принял в себя небесную душу. И когда душа твоя будет в общении с Духом и небесная душа войдет в душу твою, тогда [ты станешь] совершенным человеком в Боге, наследником и сыном». В «Беседе»

44, 6 также говорится, что Господь для того и пришел (т. е. воплотился), чтобы «души наши изменить, воссоздать и соделать их, как написано, причастниками Божественного естества (2 Пет. 1, 4), и в душу нашу вложить (*δοῦναι*) небесную душу, то есть Божественный Дух, ведущий нас ко всякой добродетели, дабы мы могли жить жизнью вечной» (Die 50 geistlichen Homilien des Makarios. S. 254–255, 295). Таким образом, «небесная душа» есть обозначение реальности обожения, начало которой положено воплощением Бога Слова, ибо «так как грехопадение состояло в утрате Божественной, небесной жизни, то искупление должно было состоять в том, чтобы возвратить ее человеку, принести в мир эту потерянную жизнь, обновить райские идеалы. У мира не было этой жизни; посему ее с неба должен принести Сам Бог» (*Григорий, иеромонах*. Возрождение по учению преподобного Макария Египетского. М., 1892. С. 8). Этой реальности человек приобщается в Таинстве Крещения и стяжает ее в полноте (насколько то возможно в земной жизни) трудом подвижничества, добродетели и боговедения.

23 Слова о том, что Ева без Адама была лишена брачного сожития и бесплодна (*συναιφείας στεῖρα καὶ ἄκαρπος*), возможно, служат намеком на безгрешные и целомудренные брачные отношения первых людей в раю. «Правда, ни книга Бытия, ни отцы Церкви — комментаторы этой священной книги, раскрывающей тайны миробытия, не дают указаний на то, что прародители до момента грехопадения имели между собою брачные отношения. Все отцы без исключения считают их девственниками в буквальном смысле этого слова... Но блж. Августин, этот глубокий мыслитель-богослов, задаваясь вопросом, каким образом род человеческий мог бы распространяться, если бы Адам и Ева не согрешили и не были изгнаны из “рая сладости”, решительно и совершенно логично с точки зрения общих основ христианства заявляет, что “брак

(*nuptiae*) существовал бы в первобытном состоянии, если бы никто и не согрешил”, что “зарождение детей (*seminatio filiorum*) происходило бы и тогда в теле той (райской) жизни” и что “это рождение тел могло бы совершаться путем плотского общения (*per concubitum*) до тех пор, пока число людей не достигло бы определенного количества”, пока не исполнилось бы “определенного Богом числа святых, имевших своей целью составить общество граждан святого града”. Таким образом, как союз “*святых* людей”, не имеющих в своей природе никакого духовного разлада, как союз “граждан *святого* града”, брак первобытных людей мог быть только *святым* во всех своих частях — и духовно-нравственного, и телесного общения. По своей чистоте нравственно-духовной он совершенно совпадал с идеалами девства, потому что супружество — при условии первобытного совершенства — было выражением самого чистого религиозно-нравственного целомудрия» (*Писарев Л.* Христианское девство по воззрениям древних христианских писателей. Казань, 1903. С. 11). Впрочем, данное воззрение можно считать лишь «частным богословским мнением», ибо оно не подтверждается свидетельством большинства отцов Церкви.

24

Здесь преп. Макарий выражает идею православной «синэргии», но выражает ее, так сказать, в плане таинозрительного (мистического) богословия: таинственный брак души со Христом невозможен без усердия («рвения» — *σπουδή*) человека. В другой своей «Беседе» (4, 17) преподобный ту же идею высказывает несколько по-иному: Господь «готов спасти нас. Ибо Он ожидает горячего (по мере сил наших) стремления (*ῥαγήν*), веры, исходящей из благого произволения, и усердия (*προθυμίαν*). А всякое успешное свершение преуспeyания (*τὴν κατόρθωσιν*) в нас Он производит Сам» (*Die 50 geistlichen Homilien des Makarios. S. 39*). Данная идея «синэргии», отчетливо выраженная преп. Макарием, органично

- вписывается в общий контекст православной духовности. См.: *Spidlik Th. La spiritualité de l'Orient chrétien. Manuel systematique. Roma, 1978. P. 104.*
- 25 В другом своем творении преп. Макарий достаточно подробно говорит об этом «духовном рождении». Здесь прежде всего указывается, что имеющему «дух мира [сего]» (1 Кор. 2, 12) и нерожденному во Святом Духе невозможно обладать опытным ведением (*εἰδέναι τι ἐν πείρᾳ γνώσεως*) духовных вещей, поскольку он облечен еще в «ветхого человека» и «закон греха». Ибо нерожденный во Святом Духе не находится «в веке Духа» (*οὐκ ἔστιν εἰς τὸν αἰῶνα τοῦ πνεύματος*) и не может там оказаться. Только через «новое и небесное рождение» душа рождается в веке том от Духа, Им напитывается, благодаря Ему возрастает и делается совершенной. Об этом рождении и говорится в Ин. 3, 6, и оно предполагает, что Сам Дух возжелал «смешаться» (*συγκερασθῆναι*) с душой, очистить ее от «духа греха», сущего в ее членах, и стать одним Духом с ней, чтобы она предстала перед Ним как невеста чистая и непорочная (см.: *Pseudo-Macaire. Oeuvres spirituelles. P. 186–192*). Судя по контексту, преп. Макарий понимает под «совершенным крещением и рождением в Духе» Таинство Крещения, которое одно только и позволяет человеку встать на путь духовного преуспеяния и возрасть «от земли к небу», чтобы войти в Царство Небесное. Тем не менее необходимо помнить, что, хотя «возрождающая благодать в крещении очищает человека от грехов и дает ему силы для дальнейшего нравственного усовершенствования, при этом, однако, грех в смысле склонности к нему остается и у возрожденного» (*Архимандрит Арсений. Преподобный Макарий Египетский. М., 1914. С. 62*).
- 26 В данном случае преп. Макарий выражает учение об обожении, являющееся одним из стержневых моментов всего православного мирозерцания и концентрирующееся в фразе: «Бог стал Человеком, чтобы человек стал богом», которая в различных вариациях

высказывалась многими отцами Церкви (свв. Иринеем Лионским, Афанасием Александрийским, Григорием Богословом и др.). При этом в греческом богословии (особенно александрийского направления) «человеческий элемент» столь пронизывается и насыщается «элементом Божественным», что как бы окружается «нимбом славы». Однако второй момент не поглощает собою первый, и православные богословы александрийского толка избегают монофизитства, сохраняя в этом учении «сущностный теоцентризм» (см.: *Lot-Borodine M. La deification de l'homme selon la doctrine des Peres grecs. Paris, 1970. P. 52–61*). Подчеркивание преп. Макарием роли Святого Духа в процессе обожения роднит его со св. Афанасием, согласно которому «человек становится причастным Божеству через Святой Дух. В этом заключается различие между единением Божества с человечеством в Лице Христа и причастием Божеству искупленных. В Лице Иисуса Христа Слово Божие соединилось с человечеством сущственно и лично; с человечеством искупленных Оно соединяется Своей энергией — Духом Святым. Во Христе живет “исполнение Божества телесно”, в нас же живет только начаток Божества Христос — плотоносный Бог, мы — духоносные люди. Но различие не исчерпывается только тем, что плоть искупленных не находится в личном и существенном общении с Логосом и служит лишь носительницей Духа Святого. Оно простирается и на полноту благодатствования. В то время как Дух Святой всецело обитает в человеческой природе Христа, ученикам и последователям Христа дается лишь от полноты Его благодати» (*Попов И. В. Религиозный идеал святого Афанасия Александрийского. Сергиев Посад, 1904. С. 55*).

27

Обозначение Господа одновременно как Жениха (*ὁ νυμφίος*) и как Невесты (*ἡ νύμφη*) представляется на первый взгляд парадоксальным. Разгадку, думается, следует искать в одном высказывании св. Мефодия Олимпийского, который термином *ἡ νύμφη*

обозначает плоть Христа. См.: *Methode d'Olympe. Le Banquet* / Ed. par H. Musurillo et V.-H. Debiedour // Sources chrétiennes. № 95. Paris, 1963. P. 194.

28 Здесь преп. Макарий употребляет два синонима: *ὁ νυμφών* и *ὁ παστός*, которые мы постарались как-то различить.

29 Это выражение (*ὁ πάντων ἐπέκεινα*) у преп. Макария подразумевает Божественную природу Христа и подчеркивает ее трансцендентность. Оно восходит к традиции платонизма, но, воспринятое христианской мыслью, приобрело здесь иной смысл, чем в греческой философии. Уже св. Иустин вводит аналогичное выражение (*ἐπέκεινα πάσης οὐσίας*) в язык христианского богословия, указывая, что учение о трансцендентности Бога ясно утверждалось Самим Христом, говорящим о Творце мира (см.: *Lebreton J. Histoire de dogme de la Trinite des origines au concile de Nicee. T. II. Paris, 1928. P. 422–423*). В том же духе высказывается и св. Афанасий Александрийский: употребляя сходную фразу (*ὑπερέκεινα πάσης οὐσίας*), он посредством ее акцентирует трансцендентность Бога по отношению к *тварному миру* (см.: *Meiering E. P. Orthodoxy and Platonism in Athanasius. Synthesis or Antithesis? Leiden, 1968. P. 6–7*). Таким образом, отцы Церкви использовали язык платоников для выражения совершенно «библейской» идеи. Примечательно, что преп. Макарий акцент на трансцендентности Бога сразу же уравнивает подчеркиванием Его имманентности миру, опираясь уже на Новый Завет.

30 Понятие *γέννημα* опять указывает на божество Христа, то есть на Него как на Сына, рожденного Отцом. Подобное употребление данного понятия встречается уже у апологетов II в., и, например, Афинагор говорит, что Сын есть «первое Рождение» (*πρῶτον γέννημα*) Отца, но «не как нечто получившее бытие» (*οὐχ ὡς γενόμενον*), то есть Сын, согласно Афинагору, не относится к сфере тварного бытия (см.: *Мироносицкий П.*

Афинагор, христианский апологет II в. Казань, 1894. С. 207–208). Обозначение Сына в качестве *πρῶτον γέννημα* Отца у Афинагора тождественно определению «первородный» (*πρωτότοκος*), употребляемому в Рим. 8, 29; Ев. 1, 6 апостолом Павлом (см.: *Bar-nard L. W. Athenagoras. A Study in Second Century Apologetic.* Paris, 1972. P. 99). Однако в IV в. Ариане стали использовать указанное понятие в смысле твари (*κτίσμα*), акцентируя подчиненное положение Сына в противоположность «нерожденности» (*ἀγέννητον*) Отца. Поэтому св. Василий Великий стал с великой осторожностью относиться к этому термину (см.: *Basile de Cesarée. Contre Eunome.* Т. II / Ed. par B. Sesboue, G.-M. de Durand, L. Doutreleau // *Sources chrétiennes.* № 305. Paris, 1983. P. 28–36; *Свт. Григорий Богослов.* Слово 29, 10 // *Свт. Григорий Богослов.* Творения. Т. 1. С. 356). Св. Григорий Богослов же пошел по несколько иному пути: он сохранил данное понятие в своем тринитарном богословии и стал подчеркивать единство природы Бога Отца как «Родителя» и Сына как «Отпрыска» (*αὐτῇ γὰρ φύσιν γεννήτορος καὶ γεννήματος*), противопоставляя Их обоих тварному бытию (см.: *Gregoire de Nazianze. Discourse 27–31* / Ed. par P. Callay et M. Lourjon // *Sources chrétiennes.* № 250. Paris, 1978. P. 196–198). Преп. Макарий в конкретном случае солидарен со св. Григорием Богословом.

³¹ Терпение скорбей считается в святоотеческой письменности одной из самых величайших добродетелей. Например, св. Феолит Филладельфийский говорит: «Все добродетели, как и скорби ради Бога (*ἁλὶς διὰ Θεόν*), удаляют душу от мира и плоти, разрушают стену наслаждения (*τὸ τῆς ἡδονῆς καταλύουσι τείχος*) и возводят вновь жилище святого ведения (*τὸν δὲ οἶκον τῆς ἀγίας γνώσεως ἀναικοδομοῦσι*)» (*Theoloepetus of Philadelphia. The Monastic Discourses. A critical edition / Translation and study by R. Sinkewicz.* Toronto, 1992. P. 270).

³² Цитата не устанавливается.

- ³³ Ср. толкование блж. Феодорита: «Апостол отдельно переименовал приключающееся отвне, присоединяет же к невольным трудам и самопроизвольные» (Творения блаженного Феодорита, епископа Кирского. Ч. VII. М., 1861. С. 333).
- ³⁴ Эта и последующая цитаты приводятся так, как их дает преп. Макарий.
- ³⁵ В этой главе можно заметить явную полемику против мессалиан, уповающих на одну только молитву в ущерб доброделанию, таинствам Церкви и т. д. См.: *Hausherr I. L'errerur fondamentale et la logique du messalianisme // Orientalia Christiana Periodica*, 1935. Vol. 1. P. 336–348.
- ³⁶ В другом своем творении преп. Макарий прямо связывает благодать с «действием» («энергией») Божественного Духа, посещающего и освящающего «верующую во Христа душу». Через эту благодать мы делаемся безупречными во всех заповедях и удостоиваемся вкушать со Христом вечные блага. См.: *Pseudo-Macaire. Oeuvres spirituelles*. P. 284–288.
- ³⁷ По мысли преп. Макария, прегрешение (πλημὴνῆλημα), как бы «лично свойственное душе (τὴ τῆς ψυχῆς)», становится преградой между Богом и человеком, перегородившая, словно плотина, струящийся поток благодати. Причем, как показывает дальнейший контекст, под «прегрешением» преп. Макарий подразумевает преимущественно «мысленный грех».
- ³⁸ «Св. Макарий учил, что человек тогда только получает благодать, когда пожелает и будет искать ее, что он может обратиться к добру из самой глубины зла, что самая благодать не может действовать одна, но требуется содействие человека. На самой высшей степени причастия благодати человек может пасть и лишиться благодати; но и после самого падения может опять восстать, и снова получит дар благодати» (*Казанский П. История православного монашества на Востоке*. Ч. II. М., 1856. С. 93–94).

- ³⁹ Опять употребляется термин *παρόρησία* (см. примеч. 15), который здесь имеет оттенок значения «доверия». В этой связи интересно одно замечание преп. Симеона Нового Богослова, который, сравнивая мучеников и подвижников, говорит, что если последние («мы») не могут быть равными в доверии [Бога] (*ἴσοι τῇ παρρησίᾳ*) с первыми, то они, тем не менее, способны уравниваться с ними в терпении и благодарении [Богу] за понесенные тяжкие труды. См.: *Symeon le Nouveau Théologien. Traités théologiques*. T. II / Ed. par J. Darrouzes // *Sources chrétiennes*. № 129. Paris, 1967. P. 302.
- ⁴⁰ В христианском словоупотреблении понятие *ἄσλησις* применялось и к мученикам, и к подвижникам (см.: *Lampe G. W. H.* Op. Cit. P. 46). Сам преп. Макарий, говоря об отречении от мира (т. е. об отречении от плотских удовольствий, славы и т. д.), замечает, что вступивший на эту стезю находит [в себе] «противление (*ἐναντιότητα*), скрытые страсти, незримые узы, неявную брань, борьбу и тайное общение (*ἀγῶνα καὶ ἄσλησιν κρυπτῇν*)» (*Die 50 geistlichen Homilien des Makarios*. S. 193).
- ⁴¹ Так цитирует преп. Макарий. В другом своем творении, приведя то же место Священного Писания, он говорит, что «зримые вещи» (*τὰ βλέπομενα*) мешают человеку прийти на «царский брачный пир». Далее он продолжает, что брань христианина — двойственна (*διπλοῦς*): одна является «внешней», когда христианин удаляется от родителей и жены, покидает отчизну и оставляет все нажитое им; другая брань есть «внутренняя», когда он, «собрав самого себя» и посвятив себя целиком Господу, воюет с незримыми врагами и «темными энергиями» (см.: *Makarios/Symeon. Reden und Briefen*. Bd. II. S. 131). Таким образом, «брачный пир» у преп. Макария неразрывно связывается с духовной бранью.
- ⁴² Вероятно, подразумевается отказ от жизни «душевной», связанной с личными эмоциями, воспоминани-

ями и т. д., которые отягощают подвижника и мешают ему вести подлинно духовную жизнь. Наверное, преп. Макарий здесь также отождествляет душу («душевное») с ветхим человеком, следуя по стопам св. апостола Павла. Для последнего «вся жизнь естественного человека, его культура, и есть то душевное, под понятием которого объединилось... все дохристианское человечество». С воплощения Бога Слова наступила новая эпоха — христианская. «Она наступила не для всех, но лишь для небесных, жизнь которых вращается около небесного, как около своего центра. Только для таких наступила эпоха Животворящего Духа и душевное начало сменяться духовным. Для других душевная жизнь не осложнилась новым состоянием. Таким образом, рядом с духовным уживается душевное. У христиан оно подчинено пневматическому началу и является просто психическим состоянием человека, живущего в земных реальных условиях. У нехристиан душевная жизнь проходит вполне автономно: люди продолжают ходить своими путями (Деян. 14, 16). Христианством началась пневматическая фаза жизни. Эта фаза индивидуально закончена во Христе и с Ним сокрыта в Боге с тем, чтобы откровение ее через явление Христа было откровением ее и в жизни каждой отдельной личности (Кол. 3, 1–4). Таким образом, тайна духа деется в каждой отдельной личности. Пневматическое — скрытое состояние каждого христианина» (*Гумилевский И. Учение святого апостола Павла о душевном и духовном человеке. Сергиев Посад, 1913. С. 95*). Впрочем, последующее развитие мыслей преп. Макария позволяет понимать слово «душа» в самом широком смысле, тождественном смыслу слова «жизнь».

43 В данной главе речь явно идет о той форме духовничества, которая сложилась в раннем египетском иночестве в первую очередь под влиянием благодатной личности преп. Антония Великого, а затем обрела уже почти законченный вид в Нитрии и Скиту. Именно

эта форма нашла яркое отражение в «Изречениях святых отцов» («Апофтегмах», «Древнем патерике»), где «педагогия духовного руководства», предполагающая полное подчинение новонаначального инока избранному им самим духовному отцу, играла выдающуюся роль (см.: Les Apophtegmes des pères du desert / Traduction par J.-C. Guy. Abbaye de Bellefontaine, n. d. P. 8). Жизнь древних иноков была скудной и преисполненной всяческих материальных лишений. Однако эти лишения рассматривались не как самоцель, но лишь в качестве средства для достижения духовного совершенства, почему преп. Макарий и называет их «пустяками, мелочами» (τὰ εὐτελὴ τῆς ὕλης). Одно древнее монашеское повествование, опубликованное недавно, проливает дополнительный свет на эту грань мирозерцания древнего иночества. Оно гласит, что некий римлянин, бывший богатым, прибыл в Скит и поселился близ тамошней церкви, желая вести монашеское житие. Пресвитер скитского храма, видя немощь его и поняв, от какой благоустроенной и пышной жизни он отказался, позволил римлянину некие послабления: ему прислуживал один из бывших рабов, он носил изысканные плащи (ἱμάτια τρυφερά), одевал на ноги сандалии, имел вполне приличную постель и т. д. Так прожил римлянин в Скиту двадцать пять лет и стал известным своей прозорливостью (γέγονεν διορατικὸς καὶ ὀνομαστός). Однажды некий египетский инок, до которого дошла молва о духовных дарованиях этого римлянина, ставшего старцем, прибыл к нему, надеясь многому у него поучиться и обрести пользу духовную, но был неприятно поражен и разочарован необычайной «роскошью» его образа жизни (ибо тот, по своей немощи, употреблял за трапезой даже немного вина). Видя это, римлянин вступил с пришедшим иноком в беседу, поведал о своей прошлой жизни и заставил гостя рассказать о своей. Оказалось, что инок до того, как вступить на поприще подвижничества, был нищим египетским крестьянином, ел самую скудную

пищу, спал на голой земле и вообще вел жизнь, преисполненную всяческих лишений. Когда же он услышал о той роскоши, которая в прошлом окружала римлянина, то, раскаявшись в первом впечатлении, воскликнул: «Горе мне! Ведь я, уйдя от многой скорби мира, обрел упокоение (*ἀπὸ πολλῆς θλίψεως τοῦ κόσμου ἤλθον εἰς ἀνάπαυσιν*) и ныне имею то, чем не обладал раньше. А ты, покинув многую славу и богатство, обрел смирение и нищету». После этого его неприязнь к римлянину исчезла и оба подвижника стали большими друзьями, часто наслаждаясь духовным общением друг с другом. См.: *Halkin F. Le moine romain de Scété que avait été riche // Le Muséon. T. 100, 1987. P. 171–175.*

⁴⁴ Подспудно здесь предполагается мысль, что духовник, то есть старец, есть преемник апостолов. Аналогичная мысль прослеживается и у преп. Иоанна Кассиана Римлянина, который говорит, что если мы желаем подчиняться «евангельской заповеди» и быть подражателями апостолов, всей древней Церкви (*totius ecclesiae illius primitivae*) и отцов, которые в наше время по добродетелям и совершенству являются преемниками апостолов (*eorum nostris temporibus succusserant*), то мы не должны полагаться на свои собственные решения, но подчиняться этим отцам (см.: *Jean Cassien. Institutions cénobitiques / Ed. par J.-C. Guy // Sources chrétiennes. № 109. Paris, 1965. P. 320*). Естественно, что для преп. Иоанна Кассиана, как и для всех древних подвижников, полное послушание духовнику есть послушание *разумное* (крайности такого послушания он осуждает), внутренним стержнем которого является дух взаимной любви духовного отца и его чада. См.: *Christophe P. Cassien et Cesaire predicateurs de la morale monastique. Gembloux, 1969. P. 29–30.*

⁴⁵ Так, думается, следует переводить фразу *θεόντως οἰκονομηθῆναι καὶ καλῶς προνοοῦναι*. Она имеет тот смысл, что самооправдание непослушного инока

основывается на якобы «икономических» соображениях и его «мудрой прозорливости» (заботе о своем здоровье и т. д.).

- 46 Обычно древние монахи, начиная иноческую жизнь, отдавали свое имущество в общее пользование братьев либо раздавали его бедным. Первый случай засвидетельствован в ряде памятников монашеской письменности и, например, «Наставление» (или «Предписание» — «Praeceptum») блж. Августина ясно говорит об этом: если поступающие в монастырь имели что-нибудь в миру (*qui aliquid habebant in saeculo*), то, став монахами, они делают эту собственность общей (*esse commune*) (см.: Verheijen L. La règle de saint Augustin. T. I. Paris, 1967. P. 418). Что же касается второго случая, то классическим образцом здесь служит сам основатель монашества преп. Антоний: услышав как-то в храме чтение Мф. 19, 21, он «принял это за внушение свыше, за голос с неба, обращенный к нему собственно. Желая на деле осуществить евангельское наставление богатому юноше, Антоний немедленно по выходе из церкви дарит свою довольно значительную поземельную собственность, наследие предков, жителям деревни, чтобы ни в чем не беспокоили ни его, ни его сестру, а деньги, полученные от продажи большей части недвижимого имущества, раздает нищим» (Извеков М. Преподобный Антоний Великий // Христианское чтение, 1879. Ч. II. С. 83–84).

- 47 Сополагая болезни: *αὐθαδείας καὶ φιλαυτίας ἢ καὶ φιλαρχίας*, указывает на основные грехи, которые таят в себе великую опасность как вообще для христианина, так и особенно для монаха. Относительно первого греха преп. Исидор Пелусиот говорит так: «Если хочешь стать благоискусным монахом, не угождай своему самовольству и своенравию, но подчини волю свою тем, которые и жизнью, и временем, и трудом возделали уже и привели в устройство Божественный виноградник и у которых легко научиться деланию.

Ибо смешно и срамно в низком ремесле переходить непрестанно от учителя к учителю, а Божественное любомудрие, как что-нибудь маловажное, предоставлять самим себе» (цит. по: *Заварин И.* Пастырское служение по учению преподобного Исихора Пелусиота. Казань, 1899. С. 57). На второй грех (себялюбие) обращали внимание уже античные философы (Аристотель, Цицерон), а также древнехристианские писатели, в первую очередь Климент Александрийский и Ориген. Последний считал «филаутию» источником всех пороков и подчеркивал, что себялюбие бывает не только индивидуальным, но и коллективным. Особое внимание этому греху уделял в своем аскетическом богословии преп. Максим Исповедник, который рассматривал себялюбие как «нежность к себе плотскому». Впрочем, иногда преподобный говорил и о «духовном (*νοεράν*) себялюбии», то есть «любви к образу Божию в себе», считая такое «себялюбие», естественно, добродетелью (см.: *Hausherr I.* Philautie. De la tendresse pour soi à la charité selon saint Maxime le Confesseur. Roma, 1953. P. 5–56). Наконец, преп. Петр Дамаскин говорит относительно третьего порока (властолюбия), что «зло для человека состоит не в начальствовании, а во властолюбии» (*οὐδέ τὸ ἄρχεῖν, ἀλλ' ἡ φιλαρχία*) (ΦΙΛΟΚΑΛΙΑ. ΤΟΜΟΣ Γ'. Σ. 70).

48 Выше преп. Макарий для обозначения монастыря использовал довольно распространенный термин *μονή* (об употреблении его у св. Афанасия, Палладия и др. см.: *Lampe G. W. H.* Op. cit. P. 880). Сейчас он говорит о монашеской общине как о «братстве» (*ἀδελφότης*). Данное понятие, хотя и нечасто, также встречается в святоотеческой письменности в смысле, подразумеваемом преп. Макарием. Так, павший инок Феодор в своем ответе св. Иоанну Златоусту говорит о монашеской общине как о «союзе братства» (*τὸ σύστημα τῆς ἀδελφότης*) (*Jean Chrysostome.* A Theodore / Ed. par J. Dumortier // Sources chrétiennes. № 117. Paris, 1966. P. 222).

- 49 Обозначение Господа в качестве Кормчего довольно часто встречается в раннехристианской письменности. Например, в «мученичестве св. Поликарпа Смирнского» о Господе говорится как о «Спасителе душ наших и Кормчем тел наших» (см.: *Ignace d'Antioche. Polycarpe de Smyrne. Lettres. Martyre de Polycarpe* / Ed. par P. Th. Camelot // *Sources chrétiennes*. № 10. Paris, 1969. P. 234). Сам преп. Макарий в другой «Духовной беседе» говорит: «Как кораблю для хорошего плавания нужны кормчий и умеренный и приятный ветер, чтобы пересечь море, так и Господь бывает всем этим, рождаясь в верующей душе: Он [безопасно] проводит ее через ужасные бури, через свирепые волны лукавства и через бурные порывы ветров греха, с силой, опытом и искусством укрощая, как Он Сам только знает, волнение их. А без Небесного Кормчего — Христа никому невозможно переплыть лукавое море сил мрака и вздымающиеся волны горьких искушений» (*Die 50 geistlichen Homilien des Makarios*. S. 294).
- 50 Ср. у блж. Феодорита Кирского, который в прологе к «Истории боголюбцев» говорит, что он будет описывать жизнь подвижников, блиставших подобно светилам (*φωστίρων δίκην*) на Востоке; лучи их сияния достигали пределов вселенной. Подвижника Иулиана он также называет «светилом Церкви» и «светилом благочестия», а Феодосия — «великим светилом». См.: *Theodore de Cyr. Histoire des moines de Syrie*. T. I. P. 140, 230, 240, 446.
- 51 Здесь явно отзвук Мф. 11, 12 (*Царство Небесное силою берется*). Ср. у преп. Симеона Нового Богослова, который, опираясь на это место Евангелия, говорит, что всякому верующему можно войти в Царство Небесное только через узкие врата искушений и скорбей. См.: *Syméon le Nouveau Théologien. Catéchèses*. T. II / Ed. par B. Krivochéine et J. Paramelle // *Sources chrétiennes*. № 104. Paris, 1964. P. 126.

Понятие *λογισμός* преп. Макарий использует в двойственном смысле: и в смысле негативном для обозначения «помысла» (лукавого, дурного и грешного), и в смысле позитивном для обозначения разумного начала в человеке, которое соответствует его естеству, сотворенному изначально безгрешным (поэтому чуть ниже он говорит о «чистом разумении чистого естества»). Подобное употребление данного слова во втором смысле — явление довольно частое в христианской письменности. Например, в сочинении «К Диогнету» говорится, что «человек обладает чувством и разумением» (*αἰσθησιν γὰρ ἔχει καὶ λογισμόν*) (A Diognete / Ed. par H. I. Marrou // Sources chrétiennes. № 33 bis. Paris, 1965. P. 56). В том же смысле использует указанный термин и св. Мефодий Олимпийский, который в целокупной личности человека выделяет три части: плоть, душу и разумение (см.: *Methode d'Olympe*. Le Banquet. P. 144). Необходимо отметить, что понятие *λογισμός* во множественном числе обозначало у преп. Макария и силы души: «В единой душе человеческой он различает многие члены (*τὰ μέλη πολλά*), которые называются им *λογισμοί* в смысле *δυναμείς* (в таком же смысле авва Дорофей называет совесть *λογισμόν τινα*). В Беседе I “наиболее царственными” (*οἱ βασιλικώτεροι λογισμοὶ τῆς ψυχῆς*) Макарий считает следующие силы души: *волю* (*τὸ θέλημα*), *совесть* (*ἡ συνείδησις*), *ум* (*ὁ νοῦς*) и *силу любить* (*ἡ ἀγαπητικὴ δύναμις*); главными же он их считает потому, что “ими управляет колесница души и в них почитает Бог”... Но во всех этих частях одна душа — один внутренний человек. Представленная преп. Макарием классификация главных сил души не совпадает с общераспространенной психологией того времени, но великий духовный опыт названного подвижника служит достаточным ручательством того, что в действовании совести подмечены свойства, отличающие ее от других сил души» (Попов К. Блаженного Диалоха (VI века), епископа Фотики Древнего Эпира,

- учение о рассудке, совести и помыслах // Труды Киевской Духовной Академии. 1898. № 7. С. 457).
- 53 Уже в эллинистическом иудаизме («Послание Аристее», Филон Александрийский) намечилось символическое толкование глагола *ἀνμαρναόμαι* (жевать жвачку) в смысле «размышлять», «вспоминать», «повторять». Это толкование было воспринято и раннехристианскими писателями. Так, в «Послании Варнавы» говорится о «разжевывающих (т. е. «размышляющих о...») Слово Господа (*ἀναμαρνασμένων τὸν λόγον Κυρίου*)» (Epître de Barnabe / Ed. par P. Prigent et R. A. Kraft // Sources chrétiennes. № 172. Paris, 1971. P. 158). Еще большую близость к преп. Макарию имеет одно место в «Педагоге» Климента Александрийского, где толкуется Лев. 11, 7: «парнокопытность» являет собой «правду (*δικαιοσύνην*)», равномерно «пережевывающую» свойственную ей пищу. А поэтому праведный человек (*ὁ δίκαιος*) «пережевывает духовную пищу (*τὴν πνευματικὴν τροφήν*), вместо рта имея разум (*τὸν λόγον*)» (Clement Alexandrinus. Propteticus und Paedagogus / Hrsg. von O. Stahlin und U. Treu. Berlin, 1972. S. 278). Аналогичное толкование Лев. 11, 3–7 наблюдается и у Оригена: «жующий жвачку» есть тот, кто отдает себя [целиком] делу ведения (*illum dici ruminare, que operam dat scientiae*) и в законе Господне поучится день и ночь (Пс. 1, 2). Такой «жующий жвачку» обращается к духовному смыслу (*ad sensum spiritalem*) Священного Писания и возносит [свой ум] от вещей зримых и низших к вещам незримым и высшим (*ab infimis et visibilibus ad invisibilia et altiora*). См: Origène. Homelies sur le Levitique. T. I / Ed. par M. Borret // Sources chrétiennes. № 286. Paris, 1981. P. 342.
- 54 В другой «Духовной беседе» преп. Макарий говорит: Бог «создал два мира (*δύο κόσμους*): один — горный для “служебных духов” (Евр. 1, 14) и повелел им там иметь жительство; другой — дольний для людей, под этим воздухом» (Die 50 geistlichen Homilien des

Makarios. S. 299). Но в данном месте «горный мир» понимается не столько в космологическом плане, сколько в плане эсхатологическом: он есть то «Царство Божие», которое обретает праведный человек после кончины своей и которое одновременно «внутри нас есть» (Лк. 17, 21).

Так представляется лучшим переводить эту фразу (τὸ δὲ πᾶν αὐτὸς ὁ Θεὸς καταρτίζειν ἐν ἀληθείᾳ). Глагол *καταρτίζω* в святоотеческой лексике имел множество значений («соединять вместе, оформлять, восстанавливать, обеспечивать, утверждать, завершать, делать совершенным» и т. д.), из которых мы выбрали последнее, ибо контекст мысли преподобного подсказывает, что речь идет о Боге как Совершителе нашего спасения. В другом своем творении преп. Макарий, используя тот же глагол, говорит, что Господь входит в души людей, поверивших в Него, изгоняет оттуда лукавых духов и делает верующих тронem, храмом и чистым жилищем для Себя. Подобным образом они, сделавшись безупречными через Дух Его (ἡμῶν διὰ τοῦ πνεύματος αὐτοῦ καταρτισθεῖσαι), упокоятся вместе с Ним в Царстве [Небесном] на веки веков (см.: *Makarios/Symeon. Reden und Briefen. Bd. I. S. 140*). Естественно, этим несколько не умаляется значение активной человеческой воли в деле спасения, которое преп. Макарий постоянно подчеркивает. Ибо для него «благодать — не чуждая для нас, но родственная нам сила. Поэтому в действиях благодати мы сознаем себя свободными в своем жизнеопределении и не испытываем вмешательства чуждой силы. Божественная благодать, будучи воспринята человеком, сливается с его самосознанием и, как закваска, становится в его природе как бы чем-то естественным и неопределенным, как бы одной сущностью (ὡς μία οὐσία)» (Шушания О. Мистика преп. Макария Египетского // Учебно-богословские и церковно-проповеднические опыты студентов Императорской Киевской Духовной Академии. Вып. XII. Киев, 1914. С. 38–39).

- 56 В другой «Беседе» преп. Макарий говорит: «Вследствие преслушания первого человека восприняли мы чуждую (ξένον) естеству нашему порочность страстей, которую путем привычки и многого предрасположения (συνήθεια καὶ προλήψει πολλῇ) сделали как бы природой нашей» (Die 50 geistlichen Homilien des Makarios. S. 32).
- 57 Речь идет, скорее всего, о ветхозаветных праотцах, которых преп. Макарий рассматривает в качестве прообразов христианских подвижников. Свт. Афанасий Александрийский в своем «Житии преп. Антония» также постоянно сравнивает «отца монашества» с ветхозаветными святыми (Моисеем, Илией и др.). См. предисловие к изданию: *Athanase d'Alexandrie. Vie d'Antoine* / Ed. par G. J. M. Bartelink // Sources chrétiennes. № 400. Paris, 1994. P. 49–52.
- 58 Достаточно характерное для преп. Макария выражение (τῇ πρὸς Θεὸν ἀγάπῃ τετρωμένοι). Он, например, говорит о людях, на которых пролилась роса «Духа жизни Божества», уязвившая сердце их Божественной любовью к Небесному Царю-Христу (ἔτρωσε τὴν καρδίαν αὐτῶν ἔρωτι θεῷ) (см.: Die 50 geistlichen Homilien des Makarios. S. 50). Аналогичное выражение до преп. Макария встречается у Оригена, замечаящего о людях, «уязвленных Божественной любовью» (τετρωμένους τῇ θεῷ ἀγάπῃ) (*Origène. Commentaire sur saint Jean. T. I* / Ed. par C. Blanc // Sources chrétiennes. № 120. Paris, 1966. P. 172). Позднее преп. Симеон Новый Богослов питает большую склонность к подобного рода выражениям и, в частности, говорит о себе как об «уязвленном любовью к Божеству» (τετρώσχομαι τῇ ἀγάπῃ ἐκείνου) (*Syméon le Nouveau Théologien. Hymnes. T. II* / Ed. par J. Koder // Sources chrétiennes. № 174. Paris, 1971. P. 10).
- 59 Многозначное понятие τύπος здесь, скорее всего, следует понимать именно в этом смысле. В несколько ином плане, но в сходном смысле употребляет это понятие св. Афанасий Александрийский, который говорит, что

единство Отца и Сына служит для нас «неким образцом» (*τύπον τινα*), чтобы мы могли стяжать единство и единомыслие друг с другом. См.: *Kannengiesser Ch. Athanase d'Alexandrie. Evêque et ecvivain. Un lecture des traités contre les ariens. Paris, 1983. P. 333–334.*

- 60 Ср. Гал. 6, 17. Преп. Макарий в другом месте еще говорит: «Если кто-нибудь терпит язвы Владыки (*τὰ στίγματα τοῦ δεσπότου*), пусть ничем не превозносится, даже если случится ему что-либо совершить, хотя бы только тем, что он возлюбил и предуготовил [свои благие] действия» (*Die 50 geistlichen Homilien des Makarios. S. 269*). Примечательно, что Николай Кавасила замечает о мученике Ардалионе: тот крестился, восприняв язвы Христа и исповедовав благое исповедание. В этом и состоит «определение крещения» (*ὁ τοῦ βαπτίσματος ὄρος*) — чтобы подражать свидетельству (*μαρτυρία*) Христа перед Пилатом вплоть до креста и смерти (см.: *Nicolas Cabasilas. La vie en Christ. T. I / Ed. par M.-H. Congourdeau // Sources chrétiennes. № 355. Paris, 1989. P. 212–214*). Если Николай Кавасила соотносит «язвы Христа» с подвигом мученичества, то Феодор Эдесский (или Псевдо-Феодор) говорит: «Тот, кто иссушает цветение плоти подвижничеством и всякое желание (*θέλημα*) ее отсекает, тот носит язвы Христа в мертвенности плоти своей» (*ΦΙΛΟΚΑΛΙΑ, ΤΟΜΟΣ Α΄. Σ. 328*).

- 61 Данная «Беседа» совпадает с частью 47 главы подлинной редакции «Лавсаика» Палладия (анализ этой редакции см. в кн.: *Троцкий И. Обзорение источников начальной истории египетского монашества. Сергиев Посад, 1906. С. 198–212*), где повествуется о беседе Евагрия и Альбина с аввой Пафнутием относительно падения добродетельных подвижников (см.: *The Lusaic History of Palladius. Vol. 2 / Ed. by C. Butler. Cambridge, 1904. P. 136–142*). Пафнутий принадлежал к так называемому «второму поколению» египетских монахов (по мнению Ж.-К. Гюи, расцвет его деятельности приходится на 360–400 гг.). Он духовно окормлялся

у преп. Макария Египетского и аввы Исидора, став преемником последнего, как священник и настоятель Скита. Преп. Пафнутий стяжал глубокое уважение иноков своей мудростью и прозорливостью, и авва Пимен назвал его «великим» (см. предисловие к изданию: *Les Apophtegmes des Peres. Collection systematique*. Т. I. Р. 59–61). Вполне возможно, что рассуждения аввы Пафнутия являются отзвуком духовных наставлений преп. Макария — его учителя, а поэтому в рукописной традиции значились под его именем.

62 Слово *φρῆν* (букв.: грудобрюшная перегородка) объемлет как бы совокупность душевных, духовных и интеллектуальных способностей человека. Так, Палладий, повествуя о молодом св. Иоанне Златоусте, замечает, что, хотя ему было всего 18 лет от роду, он являлся духовно возмужалым человеком (*ἀνδρουνθεῖς δὲ τὴν φρένα*), «влюбленным в священные науки» (*Palladios. Dialogue sur la vie de Jean Chrysostome*. Т. I. Р. 106).

63 Определение аввы Пафнутия как *ὁ γνωστικώτατος* опять указывает на традицию православного «гносиса», восходящую к Новому Завету (особенно к святым апостолам Павлу и Иоанну) и творениям мужей апостольских (особенно к «Посланию Варнавы»). Затем эту традицию наиболее четко выразил и оформил Климент Александрийский, для которого гносис есть неразрывное единство веры и знания, нравственного совершенства и истинного (т. е. ортодоксального) богословия (см.: *Camelot P. Foi et gnose. Introduction à l'étude de la connaissance mystique chez Clement d'Alexandrie*. Paris, 1945. Р. 50–68). С возникновением иночества данная традиция обрела твердую почву в учении преп. Антония, для которого христианская Истина, стяжаемая в подвиге аскетического делания, тождественна духовному ведению, объемлющему всю совокупность тварного бытия и находящему завершение в богопознании (см.: *Rubenson S. The Letters of st. Antony. Origenist Theology, Monastic Tradition and*

the Making of a Saint. Lund, 1990. P. 59–88). Позднее яркими выразителями той же традиции были Евагрий Понтийский, преп. Максим Исповедник и др.

64 Учение о «попущении Божиим» намечается в творениях многих отцов Церкви, и в частности у блж. Диалоха. По словам К. Попова, «в сокровенном действовании благодати, проявляющей свое присутствие только по временам, блж. Дидох усматривает попущение Божие (*παράχωρησις*), имеющее своей целью научение подвижника духовному опыту различения добра и зла и сознанию необходимости Божией помощи, без которой он не может достигнуть совершенства, хотя бы “преуспеянием в трудах мог взойти чрез всю лестницу, показанную Иакову”. Автор, подобно другим церковным писателям, различает двоякое Божие попущение: одно из них он называет “попущением по отвращению” (*ἡ κατὰ ἀποστροφὴν παράχωρησις*), предающим демонам душу, не желающую иметь Бога; она бывает исполнена безнадежием, неверием, гневом и гордостью. Другое попущение он называет “воспитательным” (*ἡ παιδευτικὴ παράχωρησις*), страх Божий, слезы и расположение к исповеданию грехов. При этом попущении ум не лишается Божественного света и помощи благодати, только скрывающей свое присутствие и позволяющей демонам вести брань с подвижником». Как отмечает далее К. Попов, такое различие двух видов попущения встречается и у ряда других отцов (св. Иоанна Златоуста, преп. Анастасия Синаита и т. д.). Кроме того, для обозначения этого попущения церковные писатели использовали термины *ἡ συγχώρησις* и *ἡ ἐγκατάλειψις*, которые ассоциировались с представлением о богооставленности. См.: Попов К. Блаженный Дидох (V в.), епископ Фотики Древнего Эпира, и его творения. Т. 1. С. 427–428, 465–468.

65 Термин *πρόθεσις* («намерение», «решение», «умысел», «расположенность») здесь, скорее всего, совпадает по значению с понятием свободной воли, которая

и определяет внутренние целевые установки человека. Подобное значение термина неоднократно встречается в патристической лексике. Так, Немесий Эмесский, полемизируя против языческого учения о судьбе (*εἰμαρμένη*), которая якобы определяется влиянием звезд, противопоставляет свободу воли астрологическому детерминизму, превращающему людей в слепые орудия этой «эймармене» (*πάντων ὁργάνων ὄντων τῆς εἰμαρμένης καὶ μηδὲν μηδεὶς ἐξ οἰκείας προθέσεως πράττοντος*) (Nemesii Emeseni De natura hominis / Edidit M. Morani. Leipzig, 1987. P. 107).

⁶⁶ Слово *μόνη* можно понимать и в смысле «отшельницы»; следующее слово *ἀσκουμένη* усиливает подобную возможность. Вполне возможно, что эта терминология отражает еще не устоявшийся строй древнего женского иночества, сходный с тем, который нашел выражение в сочинении «О девстве», приписываемом св. Афанасию Александрийскому. Здесь, с одной стороны, неоднократно говорится, чтобы каждая девственница совершала подвиг «духовного делания» наедине, настолько незаметно и тайно, чтобы никто, даже из родственников, не мог быть свидетелем ее трудов»; а с другой — указывается на девственниц, подвизающихся в небольших сообществах, которые являются только еще прообразами киновий, жизнь которых подчинялась строгому уставу. См.: *Кудрявцев В.* Сочинение св. Афанасия Великого «О девстве» // Учебно-богословские и церковно-проповеднические опыты студентов Императорской Киевской Духовной Академии. Вып. XIV. Киев, 1917. С. 195–198.

⁶⁷ Этот «Ангел Промысла» (*τὸν ἄγγελον τῆς προνοίας*) в конкретном случае, видимо, тождественен Ангелу-Хранителю.

⁶⁸ Преп. Макарий (или авва Пафнутий) называют гордыню «демонической» (*τὴν δαιμονιώδη, ἥ ἐστὶν ὑπερηφάνια*), предполагая, что именно она положила начало миру темных сил. Согласно преп. Макарию, сатана внушает человеку «надменную гордыню»

(*ὑπερήφανος οἷσιν*), в результате которой и сам он пал (см.: *Dorries H. Die Theologie des Makarios/Symeon. Gottingen, 1978. S. 60*). Эта общераспространенная в христианской письменности точка зрения нашла среди прочего отражение и у Оригена, для которого «диавол, как злой дух, не имеет, кроме себя самого, ни в ком другом себе начала и отца, потому что никто не родил в нем его злобы, кроме его самого; он, напротив, сам отец греха, лжи и всякого зла, поелику он первый ввел грех в разумный мир Божий; он первый впал в гордость, грех поистине диавольский, по слову апостола (1 Тим. 3, 5), первый возгордился своими высокими совершенствами и, пожелав независимой от Бога самостоятельной жизни, первый отдалился и отделился от Бога» (*Малеванский Г. Догматическая система Оригена // Труды Киевской Духовной Академии. 1870, март. С. 579*). Правда, в христианской письменности существовали и другие точки зрения на сущность греха диавола: ее видели во лжи и клевете на Бога (Татиан); в вожделении и последующем плотском соитии Ангелов с девами (св. Иустин, Афинагор, Тертуллиан, Климент Александрийский, св. Амвросий Медиоланский); в зависти к человеку (свв. Киприан Карфагенский, Епифаний Кипрский, Григорий Нисский). Но преобладающее значение возымело мнение о гордыне как причине падения диавола (свв. Кирилл Иерусалимский, Василий Великий, блж. Августин и др.). Это мнение опиралось на Священное Писание (Сир. 10, 15 и 1 Тим. 3, 6). «К гордости, как сущности греха диавола, приводит, далее, древнее верование, что пал высший пресветлый Ангел, “который по своему первородству был мудрее прочих”. Как обладающий высшими совершенствами сравнительно с прочими Ангелами, светлый едва ли мог породить свой грех на почве отношения к другим Ангелам, не мог, например, позавидовать им, ибо ему нечему было завидовать у них, — но он мог согрешить на почве самоуслаждения своими совершенствами.

- На этом пути он мог задаться вопросом об источнике этих совершенств, что они, совершенства, не от Бога, а от самого себя; а раз мог вступить на такой путь, то он, значит, вступил на путь гордости» (*Пономарев П. П.* О спасении. Вып. I. Казань, 1917. С. 37–40).
- 69 Ср. толкование блж. Феодорита: «Поелику иные, когда погрешают другие, укоряют их и напоминают им Божии законы, а сами нарушают то, чему учат, то по справедливости обращает к таковым слово, говоря: почему же, величаясь Моими оправданиями, так и иначе толкуя о законе, сами не извлекли из сего пользы, какую надлежало извлечь, и оказываете небрежение к словам Моим?» (Творения блаженного Феодорита, епископа Кирского. Ч. II. С. 237).
- 70 Согласно объяснению этого места Псалтири у Дидима Слепца, благодать Божия изливается на кого-нибудь не случайным образом, но разумно и по разумной причине (*σύν λόγῳ καὶ αἰτίᾳ λογικῇ*). Под «наказанием» (*παιδείαν*; мы перевели: «правильный образ жизни») следует подразумевать «нравственную (*ἠθικὴν*) добродетель», а под «ведением» — «добродетель умственную» («размышляющую», присущую разуму человека — *διανοητικὴν*). См.: *La chaîne palestinienne sur le Psaume 118. T. 1 / Ed. par M. Harl // Sources chrétiennes. № 189. Paris, 1972. P. 292.*
- 71 Выражение *ἡ ἐμμέλειος γνώσις* указывает как раз на тот православный «гносис» (см. выше примеч. 63), характерной особенностью которого является неразрывное единство духовного делания и созерцания.
- 72 Смысл этой фразы, вероятно, заключается в том, что всякий талант — от Бога; однако если обладание талантом сопровождается гордыней, то резкий контраст между ней и самим талантом ясно показывает, что талантливый человек находится во власти темных сил, если он одержим гордостью.
- 73 Ср. объяснение блж. Феодорита, который решает затруднение относительно «мудрости» змия следующим образом: «Многие именованья произносятся

о предметах различных. Ибо и идолов называли *богами язык* (2 Пар. 32, 17). Сие же собственно сказано о демоне, действовавшем в змие. Но неразумные невежественно называли мудрыми и изучавших баснословие. Так и Божественное Писание говорит: *буяя мира избра Бог, да премудрые посрамит* (1 Кор. 1, 27); и еще: *где премудр* (20)? И чрез пророка сказал Бог: *мудри суть, еже творити злая* (Иер. 4, 22). Посему и здесь Моисей назвал змия мудрым, как самого хитрого. Так и перевел Акила: *змей же был самый хитрый из всех зверей полевых, каких сотворил Господь Бог* (Творения блаженного Феодорита, епископа Кирского. Ч. I. Сергиев Посад, 1905. С. 32).

74 Собственно цитата здесь заканчивается, но преп. Макарий далее как бы продолжает речь от лица Бога.

75 Выражение *κότρον ποιηρόν* находит отзвук в другом творении преп. Макария, где он говорит о «зловонном навозе лукавых (дурных) помыслов» (*Pseudo-Macaire. Oeuvres spirituelles*. P. 116). Применительно к Исаву, отдавшему свое первородство за чечевичную похлебку, это выражение предполагает символический смысл: пожертвование вечным блаженством ради тленного и преходящего.

76 Выражение *μετὰ διεφθαρμένης δὲ γνώμης* указывает не только на развращенность разумной части души человека, но и на нравственную порчу его.

77 Так цитирует преп. Макарий.

78 В данном случае понятие «зло» (*τὸ κακὸν*) у преп. Макария, скорее всего, тождественно понятию «грех». Поэтому его фраза о «сосуществовании» в уме блага вместе со злом является отражением учения о «сообитании» в человеке греха и благодати, характерного для мирозерцания преподобного (см.: *Bouyer L. La spiritualité de Nouveau Testament et des Pères*. Aubier, 1965. P. 454–456). Это учение преп. Макария коренным образом отличается от мессалианского, где подобное «сообитание» рассматривается как нормальное для человека. Наоборот, для преп. Макария

«порок страстей — чужд нашему естеству» (*ξένον γὰρ τῆς φύσεως ἡμῶν τὴν κακίαν τῶν παθῶν*), ибо порок сей возник вследствие преслушания первого человека. И хотя он силой греховной привычки как бы становится «нашей природой», но может и должен быть искоренен нами с помощью благодати — небесного дара Духа (см.: *Die 50 geistlichen Homilien des Makarios*. S. 32–33). Подобное учение, в котором важнейшая роль в деле спасения человека отводится его свободной воле (при учете, конечно, «синэргии»), присуще многим восточным отцам Церкви. В частности, его разделяет св. Григорий Нисский, говоривший, что грех в некотором отношении «сроден нашему естеству», поскольку зло изначально примешано к нашей природе (см.: *Kelly J. N. D. Early Christian Doctrines*. London, 1958. P. 351–352). На латинском Западе аналогичного учения придерживался преп. Иоанн Кассиан Римлянин. Согласно ему, «есть греховность как проявление сознательного стремления человека к греховной жизни или же как следствие нерешительности его самоопределения к Богу. И есть грех как собственно печать поврежденности самой природы человека — “по состоянию немощи человеческой”, “закон греха и смерти”, от которого страдают и праведники, спасаются же — лишь во Христе. Только Христос возвращает нашему человечеству истинное, — как говорит преподобный, — “прежнее состояние свободы”, то есть свободы не ко греху, а от греха, — ценою Своей Крови, той страшной ценой, которой навеки выкупается человек из рабства греху и смерти». При этом преп. Иоанн подчеркивает значение свободной воли: «Прежде чем грех, греховная страсть сможет проявиться в жизни, душа человеческая должна дать на этот грех (предлагающий себя поначалу в виде помысла) свое согласие. Ибо не возмущаться помыслами человеческому духу невозможно, но в его силе — с помощью Божией их победить» (*Маков Г. Сотериология преп. Иоанна Кассиана Римлянина //*

Вестник Русского Западно-Европейского Патриаршего Экзархата, 1979. № 101–104. С. 170–172). Попутно преп. Иоанном развивается еще и учение о «двух волях» в человеке (аналогичное учению св. Григория Богослова о «двух умах»): «Две воли, существующие в падшем человеке, действуют в нем как два закона: один закон “греха и смерти”, а другой — “жизни и свободы”, и сила первого настолько велика, что человек, ставший на путь спасительный, решившийся идти к нравственному совершенству путем подвижничества, совершенно бессилен сам побороть в себе закон греха и смерти и необходимо должен прибегать для этого к помощи благодати Божией» (*Иеромонах Феодор (Поздеевский)*). Аскетические воззрения преподобного Иоанна Кассиана Римлянина. Казань, 1902. С. 304.

⁷⁹ Свободная цитата из Исх. 4, 10. Ориген, толкуя это место Священного Писания, замечает, что, по сравнению с египтянами, Моисей обладал удивительным красноречием. Но когда он начал внимать слову Божию (*audire vocem Dei*) и воспринимать Божественное красноречие (*eloquia divina suscipere*), то почувствовал, что речь его — скудна и бедна. См.: *Origène. Homélie sur l'Exode* / Ed. par M. Borret // *Sources chrétiennes*. № 321. Paris, 1985. P. 90.

⁸⁰ Древнецерковные писатели мыслили спасение, осуществленное Господом, и как нравственное преображение, и как просвещение ума. Например, Ориген и св. Амвросий Медиоланский «оба и почти в одних и тех же выражениях говорят об огне, принесенном Господом на землю, — об огне, который пылал в кострах прор. Иеремии, в сердцах Клеопы и Луки, которым явился Господь по Своем воскресении. Это — огонь Божественных Писаний, не только просвещающий души людей, но и сожигающий вину, уменьшающий грех; пылающий им мудрец исцеляет тяжкие раны своей души, возбуждается ревностью к добродетели, воспламеняется сердцем, устремляется

против опасных порочных наростов» (Адамов И. И. Св. Амвросий Медиоланский. Сергиев Посад, 1915. С. 415). Согласно преп. Макарию, истинные подвижники, воспламенившиеся сердцем и умом, несут данный огонь и в души других людей.

- 81 Ср. одно место из «Бесед» св. Григория Паламы, который, толкуя 2 Тим. 6, 10, замечает, что апостол не «говорит, что “богатые” уклонились от веры, но “предавшиеся сребролюбию”». Согласно святителю, пороком сребролюбия страдают и богатые, и бедные, ибо «страсть к богатству (*ὁ πρὸς πλοῦτον ἔρως* — букв.: любовь к богатству) является злом, чем, если не внемлет себе, безрассудно страждет и бедный, и богатый» (Святитель Григорий Палама, архиепископ Фессалоникийский. Беседы. Т. III. М., 1994. С. 226. Текст: ΓΡΙΓΟΡΙΟΥ ΤΟΥ ΠΑΛΑΜΑ ΑΠΑΝΤΑ ΤΑ ΕΡΓΑ. Τ. 11. ΟΜΙΛΙΑΣ (ΜΓ'–ΞΓ') // ΕΛΛΗΝΕΣ ΠΑΤΕΡΕΣ ΤΗΣ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣ, 79. ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗ, 1988. Σ. 580.

- 82 Фразу *ὅν μόνος ἐστίν* можно переводить и как «потому что он — один». Однако на греческом Востоке возобладало понимание слова *μόνος* (от которого и производится *μοναχός*; у преп. Макария — *μονάζων*) в смысле «единый» (*unus*), а не «одинокый» (*solus*): оно предполагало внутреннее единство человека (его «собрание себя»), а также его единство в Боге с остальными людьми. Поэтому преп. Иоанн Лествичник и говорит, что «монашеское житие» (*μοναδικὸς βίος*) возможно не только для собственно монашествующих, но и для женатых и живущих в миру христиан. На латинском Западе, за исключением блж. Августина и св. Григория Двоеслова, возобладало внешнее понимание слова «монах», которое закрепил, вслед за блж. Иеронимом, Исидор Севильский, переводящий *monachus* как *singularis* («отдельный», «одинокый») (см.: *Dekkers E. Monachos: solitaire, unanime, recueilli // Fructus Centesimus. Melanges offerts a Gerard J. M. Bartilink à l'occasion de son soixantecinquieme anniversaire. Steenbrugis, 1989. P. 91–104*). «Внутреннее» понимание

монашества в православной традиции хорошо выразил один современный инок: «Ошибочно мнение, что когда человек погружается в самого себя — он уходит от людей и теряет с ними связь. Никогда человек не бывает таким одиноким, как когда он разменивается на внешнее общение, на “жизнь в обществе”. Никто не достигает такого чуткого понимания чужой жизни, как отшельник, молитвенно приникший к Первоисточнику жизни. Внутреннее делание есть работа не для одного, а для всех. Настоящее основное дело человека состоит в действенном утверждении себя в Первоисточнике жизни, в творческом усилии укрепиться в Нем и тем действенно осуществить смысл жизни. Оно состоит в молитвенном подвиге, обращенности нашей души к Богу, в подвиге борьбы с нашей гордыней, нашим эгоизмом. Чтобы творить добро людям, надо иметь само добро. Добро есть реальность, которую мы должны добыть, которою должны обладать, прежде чем благодетельствовать другим. Добывает и накапливает добро только подвижник и каждый из нас — поскольку он посвящает свои силы внутреннему подвигу» (*Харитон, игумен*. Аскетизм и монашество. Сортавала, 1943. С. 37).

83 Сходные мысли высказываются и преп. Иоанном Кассианом Римлянином, который говорит о «трех отречениях» от мира: «Первое отречение то, когда телесно оставляются все богатства и стяжания мира, то есть вообще оставляется внешний мир и условия обычной жизни. Вторая степень отречения, когда оставляются прежние нравы и порочные страсти, как телесные, так и душевные; третье отречение то, в котором, отвлекая ум свой от всего настоящего и видимого, созерцаем только будущее и желаем невидимого» (*Феодор (Поздеевский), иеромонах*. Указ. соч. С. 155).

84 Ср. определение «монаха» у преп. Максима Исповедника в его «Главах о любви»: «Монахом является тот, кто удалил ум свой от материальных вещей и пребывает в Боге через воздержание, псалмопение

- и молитву» (Творения преподобного Максима Исповедника. Кн. I. М., 1993. С. 114).
- 85 Выражение *μονάζων... ὁ νοῦς* находит отклик у Евагрия, который также говорит об «уме-монахе» (*νοῦς μοναχός*), обозначая этим выражением ум, достигший высот тайнозрения, осиянный благодатным сиянием Фаворского Света и сам ставший «светом». См.: *Evagrios Pontikos. Briefe aus der Wüste. Eingeleitet, übersetzt und kommentiert von G. Bunge. Trier, 1986. S. 88–89.*
- 86 Принцип «синэргии», лежащий в основе всей православной сотериологии, формулируется здесь преп. Макарием с предельной четкостью. Ибо «спасение не может быть каким-нибудь внешне-судебным или физическим событием, а необходимо есть действие нравственное; и как таковое оно необходимо предполагает в качестве неизбежнейшего условия и закона, что человек сам совершает это действие, хотя и с помощью благодати. Благодать, хотя и действует, хотя и совершает все, но непременно внутри свободы и сознания» (*Сергий (Страгородский), архиепископ. Православное учение о спасении. М., 1901. С. 161–162*).
- 87 Утверждая, что монах должен быть *διακριτικός*, преп. Макарий обозначает этим словом одну из высших способностей, являющуюся существенной гранью истинного богомудрия. Ср. одно высказывание блж. Диадокха, который, говоря о «богослове» и «гностике», так определяет их: «Богослов, в душе услаждаясь самими словесами Божиими и воспламеняясь [ими], достигает мер бесстрастия в потребных для него широтах... гностик же, укрепляемый опытом, соответственно действию, становится выше страстей. Но и богослов, если более смиренно расположит себя, достигнет гностического опыта, и гностик, если будет иметь рассудительную часть души (*τὸ διακριτικὸν τῆς ψυχῆς μέρος*... лучше перевести: «различающую часть души». — А. С.) непогрешающей, отчасти достигнет созерцательной добродетели» (*Попов К. Блаженный Диадокх. С. 392–392*).

- ⁸⁸ Скрытая аллюзия на Гал. 5, 24 и 6, 14. преп. Иоанн Кассиан, затрагивая вопрос, насколько возможно человеческой природе быть безгрешной, также ссылается на эти строки послания св. апостола Павла, приводя пример святых, которые «распяли плоть свою со страстями и похотями» и для которых «мир был распят». Но даже такие святые люди, не только вырвавшие все корни порока из своего сердца, но и изгнавшие саму память и помыслы о грехах (*cogitationes ac memoriam peccatorum*), никогда не признавали себя безгрешными. См.: *Jean Caiisen. Conférences. T. III / Ed. par E. Pichery // Sources chrétiennes. № 64. Paris, 1959. P. 167.*
- ⁸⁹ Ср. выше первое послание св. Аммона, где говорится о познании душой Бога посредством «собираения себя», требующего отречения от всякого «развлечения». См. также одно изречение аввы Пимена: «Развлечение есть начало [всех] зол» (*ἀρχὴ κακὸν ἐστὶν ὁ περισπασμός*) (ТО ГЕРОНТИКОН. Σ. 89).
- ⁹⁰ Глагол *ρέμζω* для обозначения «блуждания (кружения, развлечения)» ума часто употребляется в святоотеческой письменности. Так, св. Григорий Богослов призывает к тому, чтобы мысль была целомудренной (девственной: *παρθενεύετο καὶ ἡ διάνοια*), не кружила и не заблуждалась (*μὴ ρεμβέσθω καὶ πλανάσθω*), а также не запечатлевалась образами лукавых деяний (см.: *Gregoire de Nazianze. Discours 32–37 / Ed. par C. Moreschini et P. Gallay // Sources chrétiennes. № 318. Paris, 1985. P. 294; Свт. Григорий Богослов. Слово 37, 10 // Свт. Григорий Богослов. Творения. Т. 1. С. 437*). Преп. Макарий неоднократно использует данный глагол. В частности, он, говоря о молитве, замечает, что «кружащиеся помыслы следует собирать воедино, различая естественные помыслы от лукавых» (*Die 50 geistlichen Homilien des Makarils. S. 66*). Активно он использует и существительное *ρεμβασμός* («блуждание, кружение» помыслов или ума), производное от указанного глагола (см.: *Schulze*

- О. Makarios/Sytheon als Lehrer des Gebetes // Makarios-Symposium uber das Gebet. Abo, 1989. S. 33–34).
- 91 Нерадение (*ἀμέλεια*) всегда рассматривалось в аскетической письменности как один из главных пороков. Например, авва Дорофей постоянно предостерегает иноков в отношении этого порока, говоря, что даже малое нерадение подвергает нас большим опасностям. См.: *Dorothee de Gaza. Oeuvres spirituelles*. P. 356.
- 92 Указание *ἐκεῖ τελεῖται* достаточно неопределенно, но его следует, скорее всего, соотносить с любовью, деятельно осуществляемой (*ἐν ἔργῳ αὐτὴν ἐπιτελέσαι*) монахом через его служение (*διὰ τῆς λατρείας*), то есть в первую очередь через молитву.
- 93 Говоря, что «закон» (т. е. Ветхий Завет) излагает многие таинства сокрытым образом (*πολλὰ διηγεῖται μυστήρια κρυπτῶς*), преп. Макарий в целом разделяет «александрийский подход» к Священному Писанию, который обрел четкие формы уже у Климента Александрийского, также говорившего о «таинствах, сокрытых в пророчествах, то есть в Писании» (*Mondesert C. Clement d'Alexandrie. Introduction à l'étude de sa pensée religieuse à partir de l'Écriture*. Aubier, 1944. P. 106). Однако далее преп. Макарий противопоставляет «чтение» молитвенному служению, что на первый взгляд противоречит мнению большинства святых отцов, всегда указывавших на духовную пользу, приносимую чтением Писания. Ср., например, преп. Нила, который говорит: «Прекрасны молитва и чтение; они прекращают суетное скитание мыслей, связуя помысл кружащийся, на чем не должно, и с пользою удерживая его при себе нисколько не развлекаемым в сем прекрасном занятии». Правда, преп. Нил поставляет молитву в «духовно-иерархическом плане» выше чтения, но отнюдь не сомневается в значении и пользе последнего (см.: Творения преподобного отца нашего Нила, подвижника Синайского. Ч. I. М., 1858. С. 16–20).

Исходя из такой высокой оценки чтения Писания у отцов Церкви, можно предположить, что в данном случае преп. Макарий говорит о поверхностном и как бы «внешнем» чтении, которое не идет рука об руку с молитвой и даже является ее противоположностью, ибо стремится заменить собой молитву.

⁹⁴ Говоря о «строгости» (*букв.: тщательности во всем — ἀκριβής ἐστὶν εἰς πάντα*) Господа, преп. Макарий, вероятно, имеет в виду Его справедливость (понимая ἀκριβής в смысле «праведный» — *δίκαιος*), которая неразрывно связана с «щедростью» (*δαψιλής* — «обильный», «щедрый») Господа.

⁹⁵ Данная «Беседа» во многом совпадает с 10-м посланием преп. Аммона, сохранившимся в сирийском переводе. См.: Ammonii Eremitae Epistolae. Syriace edidit et praefatus est M. Kvosko // Patrologia orientalis. T. X, fasc. 6. Paris, 1915. P. 595–598.

⁹⁶ Ср. Мф. 10, 35–38. В другой «Беседе» преп. Макарий говорит: «Кто избрал жизнь монашескую (*μονήρη βίον*), тот должен считать чуждыми и посторонними для себя все мирские вещи. Ибо кто действительно следует за крестом Христовым, тот должен, отрeksiсь от всего, даже от души своей, иметь ум пригвожденным к любви Христовой, то есть предпочесть Господа родителям, братьям, жене, чадам, родству, друзьям, имуществу» (*Die 50 geistlichen Homilien des Makarios. S. 296*). Когда преп. Макарий говорит о «ненависти к миру», то, естественно, следует помнить о том специфическом значении, которое имеет в подобного рода контекстах слово «мир». В аскетической письменности встречается достаточно много мест, посвященных пониманию данного слова. Например, преп. Исаак Сирин говорит: «Слово “мир” есть собирательное понятие, объемлющее так называемые страсти (*κόσμος ἐστὶν ὄνομα περιεχτικὸν ἐπιτίπτον ἐπὶ τὰ εἰρημένα πάντα*)» или иначе: «мир есть плотское житие и мудрование плоти (*ὁ κόσμος ἐστὶν ἡ διαγωγή ἡ σαρκική, καὶ τὸ φρόνημα τῆς σαρκός*)». (ΤΟΥ ΟΣΙΟΥ ΠΑΤΡΟΣ ΗΜΩΝ ΙΣΑΑΚ

ΕΠΙΣΚΟΠΟΥ ΝΙΝΕΥΙ ΤΟΥ ΣΥΡΟΥ ΤΑ ΕΥΡΕΘΕΝΤΑ ΑΣΚΗΤΙΚΑ. ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗ, 1977. Σ. 131–132). Что же касается «ненависти к отцу, матери» и т. д., то объяснение этому дается у ряда отцов. См., например, у Феодора (Псевдо-Феодора) Эдесского: «Всякий, препятствующий нам в исполнении заповедей Божиих, будь то отец, или мать, или кто-нибудь другой, мерзок и ненавистен нам да будет (βδελυκτὸς ἡμῖν ἔστω καὶ μισητὸς)» (ΦΙΛΟΚΑΛΙΑ. ΤΟΜΟΣ Α΄. Σ. 304–305). Св. Григорий Палама в своем «Десятисловии» объясняет связь этих слов Господа с известной заповедью: «Чти отца твоего и мать твою» (Исх. 20, 12); отца и мать следует любить и почитать после Бога (μετὰ Θεόν), если любовь к ним содействует (συνεργεῖ) любви к Богу. А если любовь к родителям препятствует и мешает спасению, то тогда и следует вспомнить об указанных словах Господа (см.: ΦΙΛΟΚΑΛΙΑ. ΤΟΜΟΣ Δ΄. Σ. 119). Поэтому «христианские подвижники считали отречение от мира необходимым средством воспитания в себе любви к Богу и ближнему». В аскетических творениях святых отцов имеются многочисленные указания «на тот психологический закон, в силу которого привязанность к миру неизбежно должна ослаблять чувство любви к Богу. Запас чувств у каждого человека строго ограничен, поэтому его экстенсивность всегда идет в ущерб его интенсивности... Особенно это бывает заметно на любви, чувстве, определяющем по большей части главный интерес жизни. Возникновение такой преобладающей цели жизни и обусловливается некоторого рода исключительностью и развивает ее в человеке. Пока нас увлекают многочисленные предметы, окружающие нас, мы не можем предаться всецело чему-нибудь одному, но, раз создавши для себя главный интерес жизни, мы охлаждаем ко всему прочему. Точно так же, когда человек поставляет своей задачей возлюбить Бога всем сердцем и всею мыслью своею (ср. Мф. 22, 37), то ясно, что для достижения этой цели он должен беречь свое чувство и свою мысль

и не уделять их ничему другому, кроме Бога. Такая исключительная преданность мысли и чувства Богу не терпит, однако, никакого ущерба, если человек любит своих ближних, потому что всецелая преданность к Богу и выражается именно в бескорыстном служении ближнему. Бог и ближний сливаются в этом случае как бы в один объект любви, и потому никакого антагонизма между любовью к Богу и ближнему быть не может» (*Попов И. В.* Естественный нравственный закон. (Психологические основы нравственности). Сергиев Посад, 1897. С. 281–282).

97

Это обозначение, восходящее к св. апостолу Павлу (1 Кор. 3, 1–3; Рим. 8, 5–13), стало обычным у отцов Церкви. Уже св. Игнатий Богоносец говорит, что «плотские не могут совершать дел духовных (*οἱ σαρκικοὶ τὰ πνευματικὰ πράσσειν οὐ δύναται*), а духовные — творить дел плотских, как вера не может совершать дел безверия, а безверие — дел веры» (*Ignace d'Antioche. Polycarpe de Smyrne. Lettres.* P. 64). Сам преп. Макарий в своих творениях не раз обращается к теме людей «плотских» и «духовных». См., например, одно его высказывание: «Духовные [люди] по своему внутреннему устройению суть враги [людей] плотских. [Живые существа,] обитающие и питающиеся в воде, не переносят жизни на суше, но гибнут, извлеченные из воды, а [существа,] населяющие землю, избегают пребывания в воде, ибо им противна жизнь в [водной] глубине. Подобным же образом и христиане, озабоченные и вовлеченные в дела века сего, удручаются ими и кажутся в некотором роде придушенными. А [люди] плотские, удаляясь от материальных [забот] и вынужденные прилагать старания к духовному, испытывают головокружение, стеснение и удушье» (см. наш перевод: *Преподобный Макарий Египетский.* Новые поучения // Символ. 1991. № 26. С. 239). Достаточно подробно проблему духовного, душевного и плотского исследует преп. Максим Исповедник в одном из своих посланий к авве Фалассию. Он говорит, что есть три

вещи, которые побуждают человека к действию и к которым он устремляется посредством своей свободной воли и произволения (*πρὸς ἃ βουλῆσει τε καὶ γνώμῃ κατὰ προαίρεσιν κινεῖται*). Они суть: Бог, природа и мир (*κόσμος*). Влечение к одной из этих вещей исключает тяготение к другой, и подобное влечение изменяет и формирует человека соответственно тому, к чему он устремляется. Поэтому когда человек устремляется к Богу, то такое стремление поставляет его превыше естества (*ὑπὲρ φύσιν*), делает «богом по усыновлению» (*θεὸν ποιεῖν θέσει*) и приводит к обожению (*θέωσιν*). Когда же он тяготеет к природе, то становится «естественным человеком» (*φύσει τὸν ἄνθρωπον*), находясь «между Богом и миром». А когда его влечет мир, то действиями человека руководит только плоть, и он превращается в скота; обуреваемый страстью, он отступает от Бога и начинает творить противоестественное (*τὰ παρὰ ποιεῖν*). Соответственно все эти категории людей получают наименования духовных, душевных и плотских (см.: PG. T. 91. Col. 445–448). Антитеза духовных и плотских прослеживается и у преп. Симеона Нового Богослова, который говорит, что Святой Дух познается из Его действий в человеке. Все крестившиеся в Святом Духе и облекшиеся во Христа суть сыны света и ходят в Свете не вечернем: глядя на мир, они не видят его, а слыша мирское, не слышат его. Плотские же люди, наоборот, видя Божественное и слыша о Нем, не понимают этого и не могут вместить исходящее от Духа (*οὐ συνιῶσιν οὐδὲ χορεῖν δύναται τὰ τοῦ Πνεύματος*) (см.: *Symeon le Nouveau Théologien. Chapitres théologiques gnostiques et pratiques*. P. 92).

98 В сирийском переводе указанного послания св. Аммона: «теплоту умиротворяющую, разумную и терпеливую» (*pacificantem, rationalem, patientemque*).

99 Сирийский текст опять отличается от греческого: «Ибо первая теплота — взволнованная и неразумная, а вторая — лучше ее. Она дарована здесь, чтобы человек, пока он ведет [духовную] брань, видел духовное,

имея перед тобой [упование] на невозмутимый покой». Учение о «теплоте» (*θέρμη*), насколько нам известно, не встречается в творениях преп. Макария, но оно характерно для св. Аммона (см. выше). Это понятие, обычно связываемое с опытом благодати, довольно часто употребляется в аскетической письменности. Так, блж. Диадокх, ведя речь о душе, «подвергающейся действию Бога» (*τῆς ἐνεργουμένης ὑπὸ Θεοῦ ψυχῆς*), говорит, что она, даже впад в раздражение, не расторгает узы любви, ибо воскрешает («вновь возжигает») себя с помощью теплоты любви Божией (*τῇ γὰρ θέρμῃ τῆς ἀγάπης τοῦ Θεοῦ ἀναζωπυροῦσα ἑαυτήν*). См.: *Diadoque de Photice. Oeuvres spirituelles*. P. 92.

¹⁰⁰ Сирийский перевод: «чтобы во всем быть твердыми (*firmi*)».

Великое послание

¹ Выражение *τὸ τῆς κακίας ἀριστερόν μέρος* указывает на традиционное соотнесение зла с «левым» (ср. Иона. 4, 11). В «Духовных беседах» преп. Макарий говорит: «Если кто здесь не искал и не принял жизнь для души [своей] — Божественный свет Духа, то при исходе своем из тела он отделяется в левые места тьмы (*ἐν ἀριστεροῖς τόποις τοῦ οὐρόυ*) и не входит в Царство Небесное, обретая конец свой в геенне вместе с диаволом и ангелами его» (*Die 50 geistlichen Homilien des Makarios*. S. 243).

² Фраза *ταῖς ἀπλουστέραις ψυχαῖς*, возможно, служит отзвуком той определенной дисгармонии между немудрствующими по вере и учеными богословами, которая наметилась в Александрийской церкви в конце II–III вв. (см.: *Histoire de l'Eglise*. T. 2. *De la fin du 2-e siècle à la paix constantienne* par J. Lebreton et J. Zeiller. Paris, 1935. P. 361–374). В египетском монашестве эта дисгармония приобрела формы определенной оппозиции между учеными иноками и простецами, приведшей к столкновению оригенистов

и антропоморфитов. См. наше предисловие к переводу творений Евагрия Понтийского: Творения аввы Евагрия. С. 35–41.

- 3 Подчеркивая неразрывную связь агапе и гносиса, преп. Макарий органично вписывается в предшествующую александрийскую традицию, ясно выраженную уже у Климента Александрийского (см.: *Mortley P. Connaissance religieuse et hermeneutique chez Clement d'Alexandrie. Leiden, 1973. P. 138–143*). Эта традиция ярко запечатлелась и в сочинениях Евагрия Понтийского, который, например, в произведении «К монахам» (3) говорит: «Вера есть начало любви, а конец любви — ведение Бога». Причем, как отмечает Й. Дрисколл, эта сентенция Евагрия не означает, что любовь для Евагрия является неким незначительным промежуточным этапом на пути к «гносису», ибо ведение Бога есть ведение Того Бога, Который есть Любовь. Поэтому и агапе является существеннейшим и неотделимым элементом гносиса. См.: *Driscoll J. The «Ad Monachos» of Evagrius Ponticus. Its Structure and a Select Commentary. Romae, 1991. P. 166–168*).

- 4 Полагая неведение (*ἄγνοια*) в качестве причины всех пороков, преп. Макарий опять примыкает к традиции александрийского православного гносиса. Ср. у Климента Александрийского: «Есть два начала (*ἀρχαί*) всякого греха: неведение и немощ» (цит. по: *Lampe G. W. H. Op. cit. P. 21*). Эта традиция нашла свое продолжение и у Евагрия, который часто сопоставляет порок и неведение. Например, в «Схолиях на Книгу Екклесиаста» он замечает: «Спаситель в Евангелиях повелевает человеку бодрствовать и молиться, чтобы не впасть в искушение (Мф. 26, 41). Ведь сон разумной души есть неведение и порок (*ἵπνος γὰρ ἐστὶ λογικῆς ψυχῆς ἄγνοια καὶ κακία*)» (*Evagre le Pontique. Scholies à l'Ecclesiaste / Ed. par P. Gehin // Sources chrétiennes. № 397. Paris, 1993. P. 118*). Данная традиция прослеживается и в последующей аскетической

письменности. Так, преп. Марк Подвижник говорит, что «разумение (τὸν λογισμὸν) омрачается неведением — причиной всех зол»; неведение он еще называет матерью и кормилицей всех зол или корнем их (см.: ΦΙΛΟΚΑΛΙΑ. ΤΟΜΟΣ Α΄. Σ. 129, 136, 137).

- ⁵ Фраза κατὰ τὸν ἀποστολικὸν χαρακτήρα отражает тот факт, что монашество всегда рассматривалось и рассматривается как стремление во всей полноте осуществить христианский идеал, ясно намеченный святыми апостолами. Так, согласно преп. Иоанну Кассиану Римлянину, «практика жизни монахов-подвижников и возникла из стремления некоторых христиан сохранить совершенство жизни и “горячность апостольскую”, и в этой высокой цели своей жизни они и имели оправдание своего звания» (Феодор (Поздеевский), иеромонах. Аскетические воззрения преподобного Иоанна Кассиана Римлянина. С. 80–81). Эта же идея ясно выражается преп. Пахомием Великим, считающим монаха «истинным христианином по преимуществу». Его ученик, преп. Феодор, говорит о «святой киновии», которая являет на земле «жизнь апостольскую» тем, которые желают быть «по образу апостолов» (см.: *Bacht H. Pakhome et ses disciples (IV-e siècle) // Theologie de la vie monastique. Études sur la Tradition patristiques. Aubier, 1961. P. 60–67*).

- ⁶ Слова *ἰερόν τε συγκρότημα καὶ στίφος ἀδελφότητος* предполагают взгляд на монашество как на «регулярную часть» воинства Христова, противостоящего бесовской рати.

- ⁷ На это место послания св. апостола Павла преп. Макарий часто ссылается в своих творениях. Так, он говорит о душе, «пришедшей в меру полного духовного возраста и ставшей наследницей Царства»; когда душа достигает такого возраста, то ум, пребывая в великом покое и не отягощенный земными заботами, легко «перелетает с холма на холм и с горы на гору», то есть возносится из мира сего в мир горний и из века сего в век блаженный, нетленный

и беспредельный. См.: *Pseudo-Macaire. Oeuvres spirituelles*. P. 170, 184.

- 8 Призыв к исследованию (τὴν ἐπίσκεψιν) и тщательно-
му рассмотрению (ἀκριβῶς ἐπισκεπτομένοις) написан-
ного весьма показателен. Он свидетельствует о том,
что преп. Макарий, как большинство святых отцов,
отнюдь не считал свой личный духовный опыт аб-
солютным критерием аскетической (и вообще хри-
стианской) жизни. Данный опыт, по мысли преподобного, обретает общезначимую ценность, то есть
становится «знанием добродетели» (τὴν εἰδῆσιν τῆς
ἀρετῆς), лишь при проверке его духовным опытом
других подвижников.
- 9 Преп. Макарий не приводит целиком «формулы»
(σύνταγμα) крещального символа, а лишь в общих
чертах суммирует его содержание. Р. Штаатс в сво-
ем комментарии к указанному месту констатирует
близость этого символа к вероучительному постанов-
лению отцов Второго Вселенского Собора, как его
передает блж. Феодорит Кирский в своей «Церковной
истории». Однако, на наш взгляд, текст этого поста-
новления лишь очень отдаленно напоминает текст
символа у преп. Макария. В постановлении говорит-
ся об «одном Божестве, силе и сущности» (θεότηης καὶ
δυνάμεως καὶ οὐσίας μιᾶς) Отца и Сына и Святого Духа
в трех совершенных Ипостасях или Лицах, а также
употребляются другие понятия и выражения, чем
в символе у преп. Макария (см.: Theodoret Kirchenges-
chichte / Hrsg. von L. Parmentier und F. Scheidweiler.
Berlin, 1954. S. 292). Очень отдаленное сходство имеет
текст преп. Макария и с окончательной редакцией
«Никео-Цареградского символа» (см. анализ этого
символа в кн.: *Ortiz de Urbina I. Nicée et Constantinople*. Paris, 1963. P. 182–205). С уверенностью можно
только сказать, что крещальный символ, на который
ссылается преп. Макарий, возник явно после Никей-
ского Собора, ибо об этом свидетельствует выражение
«единосущие Троицы» (τῆς Τριάδος τὸ ὁμοῦσιον). Другое

- выражение — «единая воля» (ἐν θέλῃμα) — намекает на тот аспект православной триадологии, который впервые затронул Ориген, а затем развили святые Афанасий Александрийский и Василий Великий (см.: *Prestige G.-L. Dieu dans la pensée patristique. Aubier, 1955. P. 216–217*). Поэтому можно предположить, что крещальный символ, упоминаемый преп. Макарием, датируется, скорее всего, третьей четвертью IV в.
- ¹⁰ Преп. Макарий скромно именует свое послание *ὑπόμνησιν*.
- ¹¹ Говоря, что страсти греха «возникли в душе и теле позже» (*ὕστερον γεγόνασασι τῇ ψυχῇ καὶ τῷ σώματι*), преп. Макарий выражает общую святоотеческую точку зрения на проблему зла (греха). См. выше примеч. 63 к «Духовным беседам». Возможно, здесь наличествует также скрытая полемика против манихеев, утверждающих субстанциальность зла и считающих, что тело по природе своей греховно, а поэтому отрицающих воскресение тел, отвергающих брак и т. д. В IV–V вв. манихеи развернули активную пропаганду своего учения среди египетских христиан, пытаясь проникнуть и в монашескую среду (см.: *Stroums G.G. The Manichaean Challenge to the Egyptian Christianity // The Roots of Egyptian Christianity. Philadelphia, 1986. P. 307–319*). Впрочем, данная попытка не имела особого успеха, ибо встретила решительный отпор со стороны иноков, в том числе — со стороны иноков-коптов (Шенуте и др.). См.: *Johnson D. W. Coptic Reactions to Gnosticism and Manichaeism // Le Museon. T. 100. 1987. P. 199–209*.
- ¹² Выражение *διὰ τοῦ ἁγίου τῆς τρισμακαρίας ἐπονομασίας βαπτίσματος* указывает, вероятно, как на все Таинство Крещения, так и на тот момент его, когда священник произносит слова: «Крещается раб Божий такой-то во имя Отца, аминь; и Сына, аминь; и Святого Духа, аминь». Сходное выражение встречается в «Псевдо-Климентинах»: *ἀπολουσάμενοι ἐπὶ τῇ τρισμακαρίᾳ ἐπονομασία*. См.: *Lampe G. W. H. Op. cit. P. 541*.

- ¹³ Преп. Макарий затрагивает аспект экклесиологии, который верно характеризует владыка Иларион Троицкий: «Единая Церковь для христиан с самого первого времени была не каким-либо умопостижимым предметом веры, а самым реальным фактом. Об единой видимой Церкви проповедовали св. апостолы, сами они основали единую Церковь, и с самого начала существовала та же единая Церковь» (*Троицкий В. Очерки из истории догмата о Церкви. Сергиев Посад, 1912. С. 60*).
- ¹⁴ В данном случае преп. Макарий описывает процесс духовного преуспевания в его целокупности, но в других своих творениях он выделяет ряд этапов, ведущих к совершенству. Так, в «Беседе» 8, 4 он говорит о «двенадцати ступенях», которые нужно преодолеть, чтобы достичь совершенства (см.: *Die 50 geistlichen Homilien des Makarios. S. 80–81*). Достижение же высшей ступени совершенства для преп. Макария немислимо без любви, которая есть как бы «альфа» и «омега» всего тайнозрительного богословия преподобного (см.: *Flew R. N. The Idea of Perfection in Christian Theology. London, 1934. P. 185–187*).
- ¹⁵ Так, думается, лучше переводить эту фразу: *τῆς προνοίας ἀνάγκης ὄρεσι*. Обычно христианские писатели, в противоположность античным языческим, стремились разграничить понятие «Промысла» (*πρόνοια*) от понятий «необходимости» (*ἀνάγκη*) и «судьбы» (*εἰμαρμένη*) (см., например: *Св. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. СПб., 1894. С. 105–107*). Преп. Макарий же сближает их, полагая, видимо, что понятие «Промысл» является более широким и включает в себя более частное и подчиненное понятие «необходимости». Можно привести сравнение с Оригеном, говорящим, что «Божий Промысл объемлет все (*πάντα ἢ θεία περιέληφεν πρόνοια*)» (*Origène. Contre Celse. T. IV / Ed. par M. Borret // Sources chrétiennes. № 150. Paris, 1969. P. 338*). Поэтому, если следовать логике такого рассуждения, естественные законы подчинены

Промыслу; они действуют с необходимостью до тех пор, пока Бог позволяет им так действовать; но в любой момент Он Своей волей может вмешаться в их течение, изменить, преобразить или сделать недейственными данные законы. Об этом хорошо говорит Немесий: «Не все, соответствующее Промыслу, принадлежит природе (*οὐ πάντα δὲ τὰ κατὰ πρόνοιαν τῆς φύσεως*), если даже относящееся к природе происходит по Промыслу. Ибо многое из того, что по Промыслу, не является действиями (*ἔργα*) природы. Ведь природа есть часть Промысла, а не является само-промыслом (*οὐκ αὐτοπρόνοια*)» (Nemesii Emeseni De natura hominis / Edidit M. Morani. Leipzig, 1987. S. 128). Примечательно также, что св. Григорий Нисский говорит о «последовательности природы, руководимой Божией волей и Божиим законом (*ἡ δὲ τῆς φύσεως ἀκολουθία, θεῖον βουλήματι καὶ νόμῳ διαταχθεῖσα*)» (Gregoire de Nysse. Discours catéchétique / Ed. par L. Meridier. Paris, 1908. P. 132).

¹⁶ Глаголы «определил» (*ὥρισε*) и «установил» (*ἔθετο*) показывают, что как естественные законы природы, так и законы духовной жизни, необходимо включающие в себя свободное произволение человека, имеют своим источником Бога и объемлются Его Промыслом.

¹⁷ Так цитирует преп. Макарий. В «Беседе» 19, 2 он сочетает это евангельское изречение с другим (Лк. 13, 23), поясняя, что истинному христианину следует всегда иметь в памяти, в качестве образца (*ὡς περ ὑπογραμμιὸν*), житие, смирение и кротость Господа; ему необходимо быть терпеливым в молитвах, всегда веруя и прося, чтобы Господь вселился в него и соделал душу его Своей обителью. Таким образом, то, что христианин теперь делает «с принуждением внимающего сердца» (*μετὰ βίας ἀκούσης τῆς καρδίας*), это он будет потом совершать добровольно (*ἐκούσίως*), постоянно приучая себя к благу. См.: Die 50 geistlichen Homilien des Makarios. S. 183–184.

- ¹⁸ В другом своем творении преподобный также говорит о необходимости «благого и прекрасного служения заповедям Христовым (τῶν ἐντολῶν τοῦ Χριστοῦ δουλεύειν)» и «всякого благоугождения (εὐαρέσθησιν) Богу». См.: *Pseudo-Macaire. Oeuvres spirituelles*. P. 212.
- ¹⁹ *Букв.*: дополнительно приобретает (προσκτᾶται) причастие Духу. Тема «причастия (сопричастия) Духу» постоянно звучит в творениях преп. Макария. Например, он говорит о христианах, верующих в простоте и бесхитростности сердца и приходящих к всемогущему Богу, дарующему причастие Духу (τοῦ πνεύματος τῇν μετουσίαν) ради веры, а не ради не могущих сравниться с ней «деяний естества» (φύσεως ἔργων) (см.: *Macarios/Symeon. Reden und Briefen*. Bd. II. S. 48). Эта же тема характерна и для многих других православных аскетических писателей. В частности, преп. Никита Стифат связывает ее с темой бесстрастия и замечает, что бесстрастия свойственно (ἴδιον) «ведение сущих, созерцание логосов творения и причастие Святому Духу» (ΦΙΛΟΚΑΛΙΑ. ΤΟΜΟΣ Δ΄. Σ. 336).
- ²⁰ Опять с предельной четкостью выражается идея православной «синэргии» (см. выше примеч. 18 и 69 к «Духовным беседам»). Эта идея, унаследованная от предшествующей святоотеческой традиции, легла в основу и поздневизантийского исихазма, получив свое наиболее полное развитие в трудах св. Григория Паламы (см.: *Meyndorff J. Introduction à l'étude de Gregoire Palamas*. Paris, 1959. P. 43, 179, 232–234). Именно данная идея является одним из самых существенных пунктов коренного отличия христианства восточного (греческого) от западного (латинского), которое можно определить как «христианство законническое». Даже у таких, казалось, непримиримых оппонентов, как блж. Августин и Пелагий, эта «законническая суть» латинского христианства выступает с предельной отчетливостью. Ибо «оба проповедуют спасение по закону, оба возводят закон в абсолютный принцип. Но у Пелагия верховный принцип есть

закон, как *внешняя* эмпирическая норма, от соблюдения которой зависит спасение, тогда как у Августина верховное начало есть предвечный Божественный закон, как предопределение. Коренное различие между тем и другим заключается в том, что у Пелагия исполнительница закона есть свободная человеческая воля, а у Августина — благодать, действующая по предопределению. Один приписывает спасение одностороннему действию человека, другой — Божества». А «поскольку закон возводится в верховный и абсолютный принцип, между благодатью и свободой нет возможного примирения. Если благодать может торжествовать лишь через уничтожение человеческой свободы, то по отношению к человеческой воле она есть безусловно чуждый и внешний закон. Постольку и свобода есть безусловно враждебный благодати принцип. Если закон есть всеобщий и необходимый способ действия благодати, то благодать и свобода суть вечно внешние, чуждые и взаимно враждебные друг другу сферы. Для христианства *законнического* весь спор о благодати есть лишь безысходное противоречие: оно должно вечно колебаться между противоположными и одинаково неудовлетворительными решениями Августина и Пелагия» (*Трубецкой Е. Н. Религиозно-общественный идеал западного христианства в V веке. Ч. I. Миросозерцание блаженного Августина. М., 1892. С. 209, 212*). Такого безысходного противоречия лишено Православие как *религия Любви*. Творения преп. Макария являются ярким свидетельством этого.

²¹ Если чуть выше преп. Макарий употреблял термин *καθαρσις*, то в данном случае он использует сродное понятие *καθαρισμός*. Идея катарсиса, в различных своих аспектах (применительно к Таинствам Крещения и Исповеди, мученичеству, духовному преуспеванию и т. д.), была широко распространена в святоотеческом богословии. Так, св. Григорий Нисский говорит, что против «лукавых страстей»

есть одно противоядие — «очищение душ наших (τῶν ψυχῶν ἡμῶν κάθαρσις) посредством таинства благочестия (διὰ τοῦ μυστηρίου τῆς εὐσεβείας)», понимая под этим «таинством» всю христианскую религию, главным моментом которой, определившим все содержание «благочестия», была крестная смерть Господа (см.: *Gregoire de Nysse. La vie de Moïse* / Ed. par J. Daniélou // *Sources chrétiennes. № 1 bis*. Paris, 1968. P. 292). В аскетическом ключе тему катарсиса разрабатывает, например, блж. Диадок, который говорит: «Душа, пока она остается без попечения и вся [поражена] проказою сластолюбия, не может чувствовать страха Божия, даже если кто-нибудь непрестанно возвещал ей о страшном и могущественном судилище Божиим. Когда же она начнет очищаться посредством усиленного внимания (διὰ τῆς πολλῆς προσοχῆς), тогда, как некое лекарство жизненное, она ощущает страх Божий, сжигающий ее, словно в огне бесстрастия, действием обличений. Поэтому, постепенно очищаясь, она достигнет потом и совершенного очищения (τὸ τέλειον τοῦ καθαρισμοῦ), настолько преуспевая в любви, насколько уменьшается страх, чтобы таким образом она достигла совершенной любви, в которой, как сказано, нет страха, но всецелое бесстрастие, воздействуемое славою Божиею» (*Попов К. Блаженный Диадок. С. 44–46*). В аспекте тайнозрительного богословия тему катарсиса развивает Дионисий Ареопагит, в системе которого κάθαρσις является одним из ключевых понятий, обозначая первую степень восхождения разумных сущностей к Богу (за очищением следуют озарение — ἔλλαμψις и совершенство — τελείωσις) (см.: *Roques R. L'univers dionysien. Structures hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys*. Paris, 1983. P. 92–94). Сам преп. Макарий сравнительно нечасто употребляет оба указанных термина (κάθαρσις и καθαρισμός); однако в своих творениях он время от времени говорит об очищении сердца (или просто об очищении) и жизни, которые даровал миру Господь.

При этом преподобный акцентирует внутренний аспект очищения, противопоставляя, например, «совершенное очищение в совести» (*ἢ κατὰ συνείδησιν τελεία κάθαρσις*) простому «отречению от явных зол». См.: *Makarios/Symeon. Reden und Briefen. Bd. I. S. 24, 183–184, 261.*

²² Фраза *διὰ τῆς ἰδίας ἐνεργείας τὸ πνεῦμα ἐμήνυσε* тождественна по смыслу словам «как это гласит Священное Писание» и предполагает мысль о богодухновенности Писания.

²³ Эти слова апостола, наряду с другими местами Нового Завета, являлись основой того, что в христианской системе этических ценностей девственная жизнь всегда поставлялась выше жизни в браке. Такое общехристианское убеждение отчетливо выразил, например, Афраат, Персидский Мудрец, для которого «девство и полное целомудрие любезнее и угоднее Богу, чем брачное сожитие». Ибо «вступающие в брак оставляют отца своего (то есть, по толкованию Афраата, — Бога) и мать свою (Св. Духа) и, прилепившись к жене своей, тем самым прилепляются вообще ко всему земному, мирскому, тогда как девственники в этом неповинны. Отсюда хорош и брак, но девство лучше и много преимуществует пред ним, подобно как небо лучше земли, свет — тьмы, день — ночи, солнце — луны и пр.» (*Климюк И.* Иаков Афраат. Его жизнь, творения и учение // Учебно-богословские и церковно-проповеднические опыты студентов Киевской Духовной Академии. Вып. VIII. Киев, 1911. С. 367). Даже такой убежденный сторонник христианского брака, отстаивающий ценность его в полемике с крайностями энкратизма, как Климент Александрийский, остается верным данной аксиологической традиции, восходящей к Новому Завету. Поэтому и он поставляет «совершенное девство» (излюбленными терминами для обозначения его у Климента являются понятия *ἐγκράτεια* — воздержание и *ἐὺνοχία* — скопчество), главным мотивом

которого является любовь к Богу, выше брачной жизни (см.: *Broudehoux J. P. Marriage et famille chez Clement d'Alexandrie*. Paris, 1970. P. 99–113).

- 24 См. толкование этого места Н. Сагардой, который замечает, что фраза «очищает себя» (*ἀγνίζει ἑαυτόν*) «указывает на сознательные усилия, которые употребляет верующий, чтобы привести себя в согласие со святыми влияниями, всегда действующими в душе. Человек должен принимать участие в своем спасении, как и Бог. Бог — уготовляет и дает все средства для спасения человека; но последний обязан воспринять их и, при помощи благодати Божией, деятельно провести в свою жизнь». При этом Христос «есть образец, который христианин должен точно воспроизвести в своей жизни: незапятнанная чистота образца обязывает и последователей к самоочищению. Но этот пример мыслится не как внешний образец, а непрерывное подражание, имеющие основание во внутреннем общении со Христом» (*Сагарда Н. Первое Соборное Послание святого апостола и евангелиста Иоанна Богослова. Исагогико-экзегетическое исследование*. Полтава, 1903. С. 481–482).

- 25 На этот грех (*ἀργολογία*) часто обращали внимание наставники монашества. Например, в «Апофтегмах» передается рассказ аввы Кассиана: «Один старец, живший в пустыне, молил Бога, чтобы Он даровал ему [способность] не дремать во время духовной беседы, но сразу же погружаться в сон, если кто-нибудь станет злословить или пустословить, дабы в уши его не проник такой яд. Он также говорил, что диавол есть усердный ревнитель пустословия (*σπουδαστὴν εἶναι τῆς ἀργολογίας*), но враг всякого духовного назидания» (ТО ГЕРОНТИΚΟΝ. Σ. 59).

- 26 Ср. Еф. 5, 4; в синодальном переводе *εὐτραπελία* передается как «смехотворство». Блж. Феодорит по поводу этого места Священного Писания замечает: «Изгоняет из собрания благочестивых и неумеренный смех; потому что его порождают буесловие

и кощунство» (Творения блаженного Феодорита. Ч. VII. С. 442–443).

- ²⁷ В аскетической письменности данное понятие (*αὐταρέσχεια*) часто отождествляется с *αὐθάδεια* («своеволие, самомнение, самоуверенность» и т. д.), будучи противоположностью покорности воле Божией. Поэтому св. Василий Великий называет этот грех «первой и величайшей (*πρῶτος μὲν καὶ μέγιστος*) опасностью» для избравших монашеский путь. См.: ΒΑΣΙΛΕΙΟΣ Ο ΜΕΓΑΣ. ΜΕΡΟΣ Γ' // ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΕΛΛΗΝΩΝ ΠΑΤΕΡΩΝ. Τ. 53. ΑΘΗΝΑΙ, 1976. Σ. 159.

- ²⁸ Этот порок (*τύφος*) есть разновидность одного из главных грехов — гордыни (*ὑπερηφανία*). См.: За-рин С. Аскетизм. С. 297.

- ²⁹ Примерно в том же духе толкует указанное место из Евангелия от Матфея и св. Лев Великий, который говорит, что, подвизаясь в добродетелях и осуществляя заповеди, мы должны остерегаться гордыни и все свои свершения относить к славе Божией, поскольку Бог есть «Вдохновитель благих намерений» (*bonarum est inspirator voluntatem*) и «Винovníк благих деяний» (*bonarum est auctor actionum*) наших (см.: *Leon le Grand. Sermons. T. IV / Ed. par R. Dolle // Sources chrétiennes. № 200. Paris, 1973. P. 38*). В другой своей проповеди св. Лев также говорит, что всякое преуспеяние верующих, соответственно названным словам Господа (Мф. 5, 16), являет присутствие Бога в любой истинной добродетели, ибо она не может существовать без и помимо Бога. См.: *Leon le Grand. Sermons. T. I // Sources chrétiennes. № 29 bis. Paris, 1964. P. 286–288*.

- ³⁰ См. толкование этого места у Н. Сагарды: «Христианин может или любить, или ненавидеть; о чем-либо среднем, в смысле безразличного отношения к ближнему, не может быть и речи. Это воззрение имеет свое основание в самом существе нравственной жизни. Отсутствие любви может представляться нам самим безразличным отношением к кому-либо только до тех пор, пока не произошло никакого соприкосновения

или столкновения личных интересов; но раз это случилось, недостаток любви предстает в своем истинном свете и непременно обнаруживается как ненависть». Что же касается связи ненависти и человекоубийства, то она объясняется тем, что «в ненависти даны все существенные моменты, которые заключаются в убийстве; по существу, мысли, одушевляющие ненавидящего брата и убивающего его, одни и те же». Следовательно, «ненавидящий брата» («человекоубийца») пребывает в смерти, ибо «истинная жизнь может производить только жизнь; с нею совершенно несовместимо настроение, обнаруживающееся в стремлении разрушить жизнь другого. Но если во внутреннем существе человека нет истинной жизни, — в нем царит смерть, а потому его деятельность направлена на человекоубийство» (*Сагарда Н.* Первое Соборное Послание. С. 514–516).

31

В этих рассуждениях преп. Макария проявляется характерное для всех православных подвижников убеждение, что «грех, как греховное дело, есть лишь проявление вовне нашего внутреннего греховного состояния». Поэтому «безразличных в нравственном отношении поступков, строго говоря, у нас нет и не может быть, потому что единение души и тела — единение органическое, жизнь тела и души тесно связана и совершается одна в зависимости от другой. Вследствие этого каждый внешний поступок, хотя бы он по-видимому касался тела, непременно есть и достоинство души — факт психологический, и как таковой он осуждается. Точка опоры для нравственного вменения внешнего греха психологически лежит в том бесспорном положении, что душа выше тела и есть начало свободное и управляющее, тогда как тело в отношении души есть начало смертное и руководимое. Итак, всякий грех есть факт психологический и подлечит нравственному вменению. Каждый внешний поступок христианина, будет ли то добродетельный или греховный, должен быть рассматриваем по

своей внутренней психологической подкладке, факт внешний должно возводить к его психологическим основаниям» (Соколов Л. Психологический элемент в аскетических творениях и его значение для пастырей Церкви. Вологда, 1898. С. 7, 40).

32 Преп. Макарий придерживается здесь антропологии св. апостола Павла, у которого различие «внутреннего» и «внешнего» человека наиболее ясно выражено в 2 Кор. 4, 16. Для апостола обозначение «внешний человек» (тело) отнюдь не предполагает никаких негативных ассоциаций (тело не является злом); этот «внешний человек» часто отождествляется у него с «ветхим человеком» (Рим. 6, 6 и др.), а «внутренний» — с «новым» (Еф. 4, 24 и др.). Поэтому основной конфликт в жизни человеческой происходит не между «внутренним человеком» и телом, а между «внутренним человеком» и грехом. У св. Павла наличествует «антропологическая дуальность», но отсутствует «антропологический дуализм» (см.: *Gundry R. H. Soma in Biblical theology with Emphasis on Pauline Theology. Cambridge, 1976. P. 135–138*). Антропология св. апостола оказала мощное воздействие на все святоотеческое учение о человеке. В частности, влияние ее прослеживается и в посланиях преп. Антония Великого, для которого подлинное «я» человека есть «духовная сущность», которая сотворена, но бессмертна. Преп. Антоний говорит: «Все мы сотворены из одной и той же незримой сущности, которая имеет начало, но не имеет конца». Данная «духовная сущность» («внутренний человек»), хотя и сокрыта в теле («внешнем человеке»), однако не принадлежит ему и не гибнет вместе с ним (см.: *Rubenson S. The Letters of St. Antony. P. 68*).

33 Фраза *ἐαυτοὺς ἐρευνῶντες* предполагает практику постоянного «испытания себя», которая сложилась в раннем монашестве. На нее, как на «отеческое Предание», ссылается авва Дорофей, который говорит следующее: «Отцы сказали, что человек приобретает страх Божий с помощью памяти смертной и памяти

о [вечных] муках, если каждый вечер испытывает себя (*ἐρευνᾷν ἑαυτὸν*), как он провел день, и каждое утро — как прошла ночь» (*Dorothee de Gaza. Oeuvres spirituelles*. Р. 230–232). Примерно в том же духе высказывается один из столпов и основателей западного монашества — св. Кесарий Арелатский, согласно которому «каждый инок, прошедши дневное поприще, тайно в сердце своем должен испытывать самого себя и говорить своей душе: “Посмотрю, провел ли я этот день без греха, без зависти, без злословия и ропота. Посмотрю, сделал ли я ныне что-нибудь, служащее к моему усовершенствованию или к назиданию других. Думаю, что ныне я по неразумию разрушил то, что прежде сделал, — сегодня я не повиновался своему старцу, лгал, нарушил клятву, уступил гневу или сластолюбию. Сегодня я больше смеялся, больше ел и пил, больше спал и покоился, чем сколько следовало. Сегодня менее читал, менее молился, чем должно. Кто мне возвратит нынешний день, который я потерял в пустых баснях (или пустой болтовне)?” Таким образом, братие, будем на ложах своих укорять себя за все наши небрежения... Если так будем поступать, мы будем радоваться вашему успеху, а вы будете радоваться приобретенному спасению» (цит. по: *Певницкий В.* Арелатские проповедники. Кесарий Арелатский // Труды Киевской Духовной Академии. 1870, июнь. С. 633–634).

34

Слова *τὴν μονότροπον εὐδύτητα* указывают на состояние души, противоположное состоянию «разорванности сознания и воли», колеблющихся постоянно между добром и злом. Аналогичная мысль выражается преп. Макарием и в другом его творении, где он говорит о необходимости понимания «единовидной правды жизни во Христе» (*τὴν μονότροπον τῆς ἐν Χριστῷ πολιτείας εὐδύτητα*). Согласно преподобному, душа, постигшая эту правду, слагает с себя *стыд лица* (Пс. 43, 16), она не находится уже под властью постыдных помыслов и не вовлекается лукавым

в прелюбодеяние, но общается, как «единовидная», с одним только Небесным Женихом. Поэтому такая душа, «сдружившаяся со Словом Божиим, является безукоризненной и единовидной и, соответственно многим преуспеяниям [своим], удостоится в будущем обильных духовных даров и добродетелей» (*Makarios/Symeon. Reden und Briefen. Bd. II. S. 64–65*). В данном плане преп. Макария можно сравнить со св. Василием Великим, который в одном из своих аскетических сочинений замечает: «Единовидна жизнь христианина, имеющего одну цель — славу Божию» (ΒΑΣΙΛΕΙΟΣ Ο ΜΕΓΑΣ. ΜΕΡΟΣ Γ'. Σ. 178; *Свт. Василий Великий. Правила, пространно изложенные 20, 2 // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 186*).

35 Это изречение является, вероятно, свободной парафразой Втор. 22, 10. Далее следуют столь же свободные парафразы Втор. 22, 11 и 22, 9 (Лев. 19, 19). Последняя цитата в этом параграфе не отождествляется.

36 Высказывания о «двух духах» и «двух ликах» (лицах) в чисто внешнем плане напоминает учение мессалиан. Блж. Диадок сообщает об этом учении следующее: «Некоторые предполагали, что благодать и грех, то есть Дух истины (τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας) и дух обольщения (τὸ πνεῦμα τῆς πλάνης), одновременно скрываются у крещаемых в уме; они, как два лица (δύο πρόσωπα), вместе присутствуют в сердцах верных», а поэтому «в уме подвижающихся существуют две, как бы противоположные одна другой, ипостаси». Полемизируя против мессалиан, блж. Диадок, по словам К. Попова, «прежде всего соглашается со своими противниками в том, что чрез преступление Адама человек лишился благ своего первоначального естественного состояния и подвергся господству греха и духа обольщения. Но в понимании этих последствий грехопадения первого человека блж. Диадок, державшийся церковного разума их, должен был расходиться с погрешившими в учении о св. крещении. Последствия преслушания Адама проявились

в том, что на образе Божиим в человеке наложено было пятно греха, загрязнились не только черты существа души, но и тело подпало тлению, вообще на всем человеке обнаружилась нечистота, проистекающая от греха, ум человеческий, со времени первого обольщения, поскользнулся в двойственность знания (добра и зла), проявляющуюся в том, что он в одно и то же время производит добрые и худые мысли, память также сделалась двойственной, удерживая в себе доброе и худое, сердце равно производит добрые и худые помыслы, приобретши со времени первого обольщения, как бы “в памятовании о недобром”, обнаружилась и двойственность хотения. Но худое человек производит по причине первого обольщения, а не по природе (*οὐ φύσει*), как склонны были думать подвижники, зараженные мессалианскими воззрениями» (*Попов К.* Блаженный Диадокх. С. 422–425). Высказывается мнение, что полемика блж. Диадокха была направлена против мессалианских взглядов, отраженных в творениях преп. Макария (см.: *Dörr F.* Diadochus von Photike und die Messalianer. Freiburg im Breisgau, 1934. S. 15–21). Однако следует обратить внимание, что данная полемика опровергает тезис о *субстанциальном* (природном) «сообитании греха и благодати» (двух «природных духов» или «лиц») в человеке, что никак не соответствует взглядам преп. Макария, ибо у него речь идет о преодолении двойственности *произволения* (*προαίρεσιν*). Поэтому блж. Диадокха можно назвать скорее учеником и последователем (хотя и очень самостоятельным), чем оппонентом преп. Макария, ибо суть отмеченных аспектов их богословия едина (см.: *Dörries H.* Wort und Stunde. Bd. I. Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte des vierten Jahrhunderts. Göttingen, 1966. S. 392–405). Следует также отметить, что понятие *πρόσωπον* у преп. Макария имело большой спектр оттенков и весьма редко употреблялось в собственном смысле «лица», а имело значительно чаще значения

«отношение, способ, аспект, фактор, элемент» и т. д. (см.: *David's E. Das Bild vom Neuen Menschen. S. 81*). Поэтому он, когда говорит, что «в уме действуют два лица» (*τὰ δύο πρόσωπα ἐν τῇ νῦν ἐνεργεῖται*), подразумевает действие «фактора благодати» и «фактора греха» (см.: *Die 50 geistlichen Homilien des Makarios. S. 169–170*). Соответственно этому следует понимать и высказывания преп. Макария о «двух духах», которые мыслятся им в «энергийном аспекте» (действие благодати и действие греха), причем под «духом мира» (*πνεῦμα τοῦ κόσμου*) понимается, скорее всего, совокупность «духов злобы» в их предельной богоотчужденности и боговраждебности.

37 Текст этой цитаты у преп. Макария отличается от общепринятого текста: вместо *ὁ δὲ Θεὸς οὐ μὴ ποιήσῃ τὴν ἐκδοίκηνσιν τῶν ἐκλεκτῶν αὐτοῦ* стоит *πόσιρ μᾶλλον ὁ Πατὴρ ὑμῶν ὁ οὐράνιος ποιήσῃ τὴν ἐκδοίκηνσιν*. Как указывает Г. Квиспел, аналогичное разночтение встречается и в «Псевдо-Климентинах» (см.: *Quispel G. The Syrian Thomas and the Syrian Makarius // Vigiliae Christianae. Vol. 18, 1964. P. 230*). Однако интересно отметить, что в других творениях преп. Макария эти разночтения колеблются. Так, в «Духовных беседах» он дважды цитирует указанное место с небольшими изменениями (*πόσιρ μᾶλλον ὁ Θεὸς ποιήσῃ ἐκδοίκηνσιν; πόσιρ μᾶλλον ὁ οὐράνιος Πατὴρ ποιήσῃ τὴν ἐκδοίκηνσιν*) (см.: *Die 50 geistlichen Homilien des Makarios. S. 3, 44*). В «Новых поучениях» один вариант цитаты почти совпадает с цитацией в «Великом послании», а другой — *πόσιρ μᾶλλον ποιήσῃ τὴν ἐκδοίκηνσιν* (см.: *Pseudo-Macaire. Oeuvres spirituelles. P. 204, 300*). Аналогичная ситуация с разночтениями наблюдается и в «Словах и Посланиях» (см.: *Makarios/Symeon. Reden und Briefen. Bd. I. S. 133, 262; Bd. II. S. 121, 200*). Таким образом, цитация преп. Макарием этого места Священного Писания имеет определенную амплитуду колебаний, но при всем этом обычно сохраняется один постоянный элемент — выражение *πόσιρ μᾶλλον*, отсутствующее

в общепринятом тексте. Решение проблем, связанных с разночтением цитат из Священного Писания у преп. Макария, следует оставить специалистам, но предварительно можно предположить, что он, во-первых, приводил выдержки из Писания, как и многие отцы, часто на память, а во-вторых, имел под рукой, скорее всего, не один текст Библии. Что же касается содержания притчи, то целесообразно привести толкование св. Ефрема Сирина: «Итак, судя этот, не устояв в своей злобе, оказал ограбленной женщине праведный суд и праведное воздаяние и дал покой несчастной и угнетенной. Однако же неправда не способна праведно защищать, и злобность не может восстанавливать нарушенное правило. Значит, если эти два грубые зла непрестанная молитва заставила дать ей плод добрый и противоположный их природе, то насколько более будем услышаны мы, если непрестанно станем понуждать милосердие и правду Божию, дабы они доставили нам плод, соответствующий природе своей, то есть чтобы правда защитила нас и милосердие утешило нас, поелику праведно воздавать терпящим неправду есть плод правды и давать успокоение несчастным есть плод милосердия» (Творения святого отца нашего Ефрема Сирина. Ч. 8. Сергиев Посад, 1914. С. 243–244).

³⁸ Выражение *τὸν ἀποστολικὸν τῆς καινῆς κτίσεως κανόνα* перекликается с отмеченной выше (см. примеч. 5) фразой *κατὰ τὸν ἀποστολικὸν χαρακτήρα* и обозначает ту высшую духовную норму жизни во Христе, к которой должен стремиться каждый христианин.

³⁹ Для обозначения причастия Духу преп. Макарий употребляет два синонима: *τῆς μετουσίας καὶ μεταλήψεως τοῦ πνεύματος*; интересно отметить, что второе понятие (*μεταλήψεως*) в христианской письменности весьма часто употреблялось в евхаристическом контексте. См.: *Lampe G. W. H.* Op. cit. P. 853.

⁴⁰ Фразой *ἐν πληροφορίᾳ γενομένης* обозначает полноту духовного опыта. Преп. Макарий часто сочетает

понятия *πληροφορία* («полнота, предельная реальность, твердая уверенность» и т. д.) и *αἴσθησις* («чувство, ощущение»), выражая этим сочетанием опытное ведение Бога или опыт благодати, которые он противопоставляет «просто знанию», то есть знанию чисто рассудочному, умственному. См.: *Frigneau-Julien B.* Les sens spirituelles et la vision de Dieu selon Symeon le Nouveau Théologien. Paris, 1985. P. 63.

⁴¹ В цитате у преп. Макария пропускается слово «державной». Ср. толкование блж. Феофилакта: «Имеем нужду в откровении Духа, дабы понять, что принятие нами веры есть дело великой силы и действия Божия. И как Христа воскресил Он из мертвых, так и нас, бывших мертвыми, воздвиг от неверия» (*Блаженный Феофилакт, архиепископ Болгарский*. Толкования на Послания св. апостола Павла. М., 1993. С. 327).

⁴² В тексте цитаты у преп. Макария по сравнению с общепринятым текстом имеются некоторые изменения. Это касается и следующей цитаты.

⁴³ Фраза 1 Кор. 13, 8, которую мы приводим в синодальном переводе, буквально означает «никогда не падает» (*οὐδέποτε πίπτει*). У преп. Макария она приводится в небольшом разночтении: «никогда не отпадает» (*οὐδέποτε ἐκπίπτει*). Примечательно, что глагол *ἐκπίπτω* в святоотеческой лексике использовался для обозначения изначального грехопадения как людей, так и Ангелов, отпадения от Православия, морального падения и т. д. (см.: *Lampe G. W. H.* Op. cit. P. 436). Эти смыслы глагола, особенно последний, и имеет в виду преп. Макарий, толкуя указанную фразу.

⁴⁴ Значение любви среди прочих христианских добродетелей подчеркивается почти всеми отцами и учителями Церкви, но особенно важное место она занимает в нравственно-аскетическом учении отцов-подвижников. Так, согласно преп. Антонию, поскольку «человек исполняет на земле свои обязанности по отношению к Богу, к ближним и к самому себе, то и деятельная любовь его проявляется в трех

указанных направлениях». Что касается первого, то «те, которые вполне утвердятся в любви к Богу, духовно возвышаются настолько, что их уже не искушает никакое внутреннее движение. Когда монах утверждается в любви к Богу, Господь, по словам Антония, посылает ему великую добродетель и радость; служение Богу делается для него сладким, подобно меду; все телесные труды, размышления, бдения и несение ига Божия делается для него легким и приятным, так что он ничем уже не может быть удален от любви Божией». Любовь к ближним является следствием любви к Богу и состоит в чистосердечном служении им. Под любовью же к самому себе подразумевается, естественно, не любовь к плотскому и греховному «я», но «любовь духовной природы своей, созданной по образу и по подобию Божию и призванной к Богоуподоблению на земле и вечному блаженству на небесах» (см.: *Лобачевский С.* Указ. соч. С. 250–260). И для преп. Иоанна Кассиана Римлянина любовь является центром всего духовного воспитания и преуспевания инока (см.: *Christophe P. Cassien et Cesaire, predicateurs de la morale monastique.* Gembloux, 1969. P. 26–27). В частности, он, отождествляя любовь с «чистотой сердечной» (*puritatem cordis, quod est caritas*), называет ее «главной целью» и «наипервейшей добродетелью» всякого христианина, прежде всего, конечно, монаха (см.: *Jean Cassien. Conférences.* T. I / Ed. par E. Pichery // *Sources chrétiennes.* № 42. Paris, 1955. P. 85).

45 Эту фразу (τῇν ἐν Χριστῷ γινόμενην καινότητα καὶ μεταβολήν) можно переводить: «которые произошли благодаря Христу (посредством Христа)». Употребление понятий *καινότης* и *μεταβολή* («новое, новизна» и «превращение, преображение, изменение») в аналогичном контексте довольно часто встречается в святоотеческой письменности. Так, св. Мефодий Олимпийский в «Слове о Симеоне и Анне» влагает в уста Богоматери следующие слова, обращенные к праведному Симеону: «С благодарностью прими

пришедшего к тебе Бога; ибо Он истребит беззакония твои и очистит грехи твои. На тебе пусть будет предызображено очищение всего мира; в тебе и через тебя пусть предвозвестится народам благодатное оправдание. Ты достоин быть животворным начатком. Ты пользовался законом? Насладись и благодатию. Ты утомлен письменем? Обновись в духе. Совлеки с себя ветхое и облекись в новое (*ἀπέκδυσαι τὴν παλαιότητα καὶ ἔνδυσαι τὴν καινότητα*)» (Святой Мефодий, епископ и мученик, отец Церкви III века / Перевод с греческого Е. Ловягина. СПб., 1905. С. 150. Греческий текст: PG. Т. 18. Col. 365). Второе понятие употребляет, например, св. Григорий Нисский, говоря об «изменении к лучшему», которое является результатом крещения (*διὰ τοῦ βαπτίσματος τὴν πρὸς τὸ κρεῖττον μεταβολήν*). При чем такое изменение, согласно св. Григорию, не касается субстанциальных свойств человеческой природы, созданной Богом (ее разумности, способности мыслить, воспринимать знания и т. д.). Наоборот, «горнее рождение» есть некое «восстановление человека» (*ἀναστοιχείωσις τις τοῦ ἀνθρώπου*), то есть возвращение ему изначальной чистоты образа Божия (см.: *Gregoire de Nysse. Discourse catéchétique*. Р. 190–104). В подобном контексте оба указанных понятия тождественны термину *ἀνάπλασις* («восстановление, воссоздание»). Данный термин использует, например, св. Ипполит Римский, говоря о воссоздании образа Божия в человеке, осуществленном через воплощение Бога Слова, и это воссоздание понимается им как «новое творение» (см.: *Bonwetsch G. N. Studien zu den Kommentaren Hyppolyts zum Buch Daniel und Hohen Liede*. Leipzig, 1908. S. 38–39).

⁴⁶ Так цитирует преп. Макарий. Ср. толкование блж. Феодорита: «уверовавшим во Христа надлежит вести жизнь как в новой некоей твари; ибо обновленные Всесвятым Крещением, совлеклись мы греховной старости» (Творения блаженного Феодорита. Ч. VII. С. 330).

47 В «Житии св. Синклитикии», приписываемом св. Афанасию Великому, но явно не принадлежащему ему, говорится, что святая, ведя брань духовную, пользовалась таким вооружением: броней и щитом для нее служила молитва (*εὐχὴν μὲν ἐνδουμένη ἀντὶ ὅπλου καὶ θυρεοῦ*), шлем ее был выкован из веры, надежды и любви, причем вера в этом духовном вооружении была главной, делая прочным его и соединяя все части этого вооружения в единое целое (*πίστις προηγείτο πάντων, ὅλος αὐτῆς τοὺς ἀρμούς συσφίγγουσα*) (см.: ΑΘΑΝΑΣΙΟΣ Ο ΜΕΓΑΣ. Τ. 11. ΑΣΚΗΤΙΚΑ // ΕΛΛΗΝΕΣ ΠΑΤΕΡΕΣ ΤΗΣ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣ. Τ. 26. ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗ, 1976. Σ. 264). Преп. Макарий подчеркивает, что такое всеоружие позволяет нам встать превыше нашего естества (*ὑπὲρ τὴν ἡμετέραν φύσιν*), подразумевая, естественно, природу человеческую, испорченную грехопадением.

48 Фраза *ὅποῖον ἡμῖν ὁ Κύριος καὶ οἱ ἀπόστολοι καὶ πᾶσαι αἱ θεόπνευστοι γραφαὶ παραδίδόασιν* объемлет как бы совокупность всего Богооткровенного церковного вероучения, органичной частью которого является и Священное Писание, и Священное Предание. А как верно замечает Иларион Троицкий, «источник церковного вероучения один — Дух Святой, живущий в Церкви, о Котором обетовано Христом, что Он будет вести (*ὁδηγήσει* — Ин. 16, 13) Церковь ко всякой истине. И не потому Церковь имеет истинное вероучение, что она берет его из Священного Писания и Священного Предания, а только потому, что она есть именно *Церковь Бога Живаго, столп и утверждение истины* (1 Тим. 3, 15), — как руководимая Духом Святым. Вместе с Церковью стоит или падает и Священное Писание, и Священное Предание» (*Иларион (Троицкий), архимандрит*. Священное Писание и Церковь. М., 1914. С. 16). Поэтому у отцов Церкви отсутствовало то резкое разграничение Писания и Предания, которое появилось в новое время. Под преданием (или традицией), обозначаемым обычно глаголом *παραδίδόναι* (лат. *tradere*), они понимали

учение, которое Господь и Его апостолы передали Церкви, безразлично в устной или письменной форме (см.: *Kelly J. N. D. Early Christian Doctrines. London, 1958. P. 30–31*). Эту идею очень точно сформулировал в V в. Викентий Лирийский, называющий Предание разумом или чувством Церкви (*intelligentia ecclesiastica, sensus ecclesiasticus*). Поэтому, согласно Викентию, истинные христиане «должны наблюдать, чтобы Св. Писание истолковывалось согласно с преданиями всей Церкви и по правилам догматического учения» (см.: *Скабалланович М. Хранение догмата в Церкви // Труды Киевской Духовной Академии. 1910. Т. 3. С. 47*). Вследствие чего, если рассматривать Предание в широком смысле слова (как его рассматривает и преп. Макарий), то оно «содержит в себе понятие о *всем вообще христианском*, Богооткровенном учении, происходит ли оно от устного слова или от Писания» (*Филевский И. Учение Православной Церкви о Священном Предании. Апологетическое исследование. Харьков, 1902. С. 514*).

49

Здесь преп. Макарий вновь возвращается к теме девства (см. выше примеч. 23, а также примеч. 23 к «Духовным беседам»), которое для него является непременным условием монашеской жизни (*τὸν μονήρεν βίον*). Вообще отцами Церкви девство рассматривалось как истинное состояние человека, а поэтому, согласно им, «монашество нисколько не искажает грешную природу человеческую, наоборот, оно духовно формирует и санкционирует ее в первобытное, невинное, блаженное состояние» (*Вениамин (Исупов), иеродиакон. Аскетика или подвижничество о Христе Спасителе, Боге. Киев, 1906. С. 34*). Кроме этого, в святоотеческой письменности девство никогда не понималось лишь в своем чисто «физическом (телесном) аспекте» («евнух» отнюдь не тождественен «девственнику»). Например, для св. Иоанна Златоуста девство представлялось как неразрывное единство трех граней: телесного целомудрия, чистоты (святости)

души и полной преданности Господу (см. предисловие к изданию: *Jean Chrysostome. La virginite* / Ed. par H. Musurillo et B. Grille // *Sources chrétiennes*. № 125. Paris, 1966. P. 49–55). Наконец, важным моментом святоотеческого учения о девстве является связь этого учения с темой «подражания Богу». Она ясно прослеживается, например, у блж. Симеона Солунского, который говорит: «Девство есть подражание Богу (*παρθενία γὰρ μίμημα Θεοῦ*)», ибо один только Бог — подлинно девственен, будучи по природе нетелесным, святым, вечным Светом и Освящением, Сын и Слово Его также является «девственным от девственного Отца» (*παρθένος ἐκ παρθένου Πατρός*), а равным образом — и Всесвятой Дух. Христианин, избравший девство, подражает и «святому Господу» — единому Бесстрастному, единому Нетленному и единому Непорочному; также он подражает «святейшим Ангелам, живущим девственно по подражанию Богу» (*παρθενικῶς κατὰ μίμησιν Θεοῦ ζῶντας*). Поэтому св. Симеон называет девство «богоподражательной вещью и небесным благом» (*τὸ θεομίμητον χρῆμα καὶ οὐράνιον ἀγαθόν*). См.: ΑΓΙΟΥ ΣΥΜΕΩΝ ΑΡΧΙΕΠΙΣΚΟΠΟΥ ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗΣ (1416/17–1429) ΕΡΓΑ ΘΕΟΛΟΓΙΚΑ ΚΡΙΤΙΚΗ ΕΚΔΟΣΙΣ ΜΕΘ ΕΙΣΑΓΩΓΗΣ ΥΠΟ David Balfour. ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗ // ΑΝΑΛΕΚΤΑ ΒΛΑΤΑΔΩΝ, 34, 1981. Σ. 133–134.

50 Широко распространенную в святоотеческих творениях тему «подражания Христу» преп. Макарий намечает сочетанием терминов *τύπον καὶ ὑπογραμμὸν*... Аналогичное сочетание позднее встречается у св. Иоанна Дамаскина, который говорит о Господе: «Ибо так как Один и Тот же был весь Бог вместе с Его человечеством и весь человек вместе с Его божеством, то Сам Он, как человек, в Себе Самом и чрез Себя Самого подчинил то, что было человеческого, Богу и Отцу, давая Себя Самого нам наилучшим образом и примером (*τύπον ἡμῖν ἑαυτὸν ἄριστον καὶ ὑπογραμμὸν δίδους*), сделался послушным Отцу» (*Св. Иоанн Дамаскин*).

Точное изложение православной веры. СПб., 1894. С. 181). В перевод мы внесли небольшое изменение по тексту: PG. T. 94. Col. 1076.

- 51 Схожая мысль встречается и в другом творении преп. Макария: «Непоколебимо пребывая в нищете, вы через нее стяжаете небесное богатство. Ибо упражняя [здесь] тела ваши сном на голой земле, преклонением колен и молитвой, вы станете [там] достойнее облачающихся в порфиру в здешней жизни. Ведь они, роскошествуя, не служат Господу; вы же вступили на путь сурового подвига для того, чтобы поклоняться Господу и славословить Его. Но, пребывая в подобной нищете и скудости, не теряйте [духовного] рвения, имея перед собой в качестве примера и цели Господа, так [ревностно] прошедшего путь [Свой]» (Наш перевод: Символ. № 26. С. 244).

- 52 Контекст фразы *ἀπομένοντες ἐκ τῶν μεγάλων τοῦ πνεύματος προκοπῶν* не позволяет однозначно решить, идет ли речь о Святом Духе или о духе человеческом. Но принцип православной «синэргии», которого постоянно придерживается преп. Макарий, заставляет предполагать, что любое человеческое преуспевание невозможно без содействия Святого Духа.

- 53 В том же примерно ключе толкует это место послания апостола Павла и преп. Ипатий Руфинианский, в одном из своих поучений монахам говоря: «Подвизаясь, не будем впадать в уныние (*μὴ οὖν ἀκηδίασωμεν ἐν τῇ ἀσκήσει*), но, наоборот, усилим рвение наше, ибо, забывая заднее и простираясь вперед, мы стремимся к цели, к почести высшего звания Божия (Флп. 3, 13)» (*Callinicos. Vie d'Hypatios / Ed. par G. J. M. Bartelink // Sources chrétiennes. № 177. Paris, 1971. P. 174*).

- 54 Под *νόμον σοφίας*, скорее всего, следует подразумевать всю совокупность христианского вероучения, дарованную воплотившимся Богом Словом, то есть Премудростью (постоянное отождествление Логоса и Софии в святоотеческой письменности). В таком смысле термин *νόμος* (закон) довольно часто

употребляется в христианской письменности. Например, в «Послании Варнавы» говорится о «новом законе Господа нашего Иисуса Христа (ὁ καινὸς νόμος τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ), чуждом всякого ига необходимости» (*Epître de Barnabe*. P. 84). Иногда в святоотеческих творениях и Сам Господь называется Законом. Так, св. Иустин в «Беседе с Трифоном иудеем» замечает: «Христос дарован нам как вечный и последний Закон (αἰώνιος τε ἡμῖν νόμος καὶ τελευταῖος ὁ Χριστὸς ἐδόθη)» (ΠΟΛΥΚΑΡΠΟΣ ΣΜΥΡΝΗΣ — ΕΡΜΑΣ — ΚΟΔΡΑΤΟΣ — ΑΡΙΣΤΕΙΔΗΣ. Σ. 218). Тонкая диалектика соположения и одновременно противопоставления Логоса и Номоса применительно к Богу Словоу наблюдается и у св. Мелитона Сардийского. См.: *Cantalamesa R. Meliton de Sardes. Une christologie antignostique du I siècle // Revue des Sciences Religieuses*. 1963. Т. 37. P. 11–14.

55 Так, думается, лучше переводить фразу *περὶ δὲ τῆς ἐπισυναγωγῆς καὶ τῆς ἱερᾶς συγκροτήσεως τῶν μοναστηρίων τῆς ἀδελφότητος*. Скорее всего, здесь преп. Макарий опирается на собственный опыт создания в Скиту монастыря полутшельнического типа. Вскоре таких монастырей стало четыре, группирующихся около храма, и каждый возглавлялся своим настоятелем. См.: *Desseille P. L'Evangile au desert. Origines et developpement de la spirieualite monastique*. Paris, 1985. P. 30–31.

56 Идея «небесного Града» (горного Иерусалима) намечается во многих памятниках раннехристианской письменности. Интересный аспект придает ей Ориген: «христиане являются большими благодетелями для своих отечеств, чем прочие люди: они воспитывают [своих] сограждан, научают их благочестиво почитать (εὐσεβεῖν) Бога, Хранителя [каждого] города, и возводят тех, кто праведно (καλῶς) живет даже в самых маленьких городках, к некоему Божиему и небесному Граду (εἰς Θεῖαν τινὰ καὶ ἐπουράνιον πόλιν)» (*Origène. Contre Celse*. Т. IV // *Sources chrétiennes*. № 150. Paris, 1969. P. 348–350).

- 57 Преп. Макарий употребляет редкое в святоотеческой лексике и не зафиксированное в словарях Г. Лампе и В. Бауера слово *μέστομα*, производное от глагола *μᾶστόω* (наполнять).
- 58 В данном случае мы следуем церковнославянскому переводу Лк. 14, 26, который более точно передает греческий текст. Это место Евангелия служило одним из главных «доказательств от Священного Писания», которые легли в основу «теоретического обоснования» монашеского жития. Согласно преп. Иоанну Кассиану Римлянину, услышав в храме чтение его (вкупе с Мф. 19, 21), преп. Антоний внял этим словам как гласу Божию и вступил на путь иноческого подвига (см.: *Jean Cassien. Conférences*. Т. I. Р. 142). Неоднократно приводит данное место и св. Василий Великий в своих творениях, адресованных инокам (см.: ΒΑΣΙΛΕΙΟΣ Ο ΜΕΓΑΣ. ΜΕΡΟΣ Γ'. Σ. 120, 161, 166, 326, 388; *Свт. Василий Великий*. Творения. Т. 2. С. 92, 126, 169, 170, 175, 382). Преп. Симеон Новый Богослов, толкуя указанное место (и Мф. 16, 24; Мк. 8, 32; Лк. 9, 23), показывает, что такое повеление Господа отнюдь не противоречит известной заповеди (*почитай отца твоего и мать твою* — Исх. 20, 12) и аналогичным ей (Ис. 58, 7; 1 Тим. 5, 8), но лишь превосходит их, ибо мы не должны любить сродников своих по плоти паче Бога; и если мы обязаны быть послушны родителям и почитать их, то тем более обязаны быть послушными Богу, приведшему в бытие и наших родителей, и нас самих. Кроме того, преп. Симеон указывает, что для христиан «свои по семени нашему» (*οἰκεῖοι τοῦ σπέρματος ἡμῶν*) — не столько «сродники по плоти» (*συγγενεῖς*), сколько «свои по вере» (ср. Гал. 6, 10; *οἱ οἰκεῖσι εἰσι τῆς πίστεως*). См.: *Symeon le Nouveau Theologien. Catéchèses*. Т. II. Р. 72–74.
- 59 *Букв.*: быть беззаботным (*ἀμέριμος εἶναι*); но речь идет об обретении той жизни «без попечения», которой обладал Адам в раю. Об этом говорит св. Афанасий Александрийский: Бог ввел первых людей в рай и дал

им закон — если они сохраняют благодать и пребудут добрыми (*καλοί*), то будут вести в раю жизнь беспечальную, безболезненную и лишенную [всякого] попечения (*ἄλυστον καὶ ἀνόδυνον καὶ ἀμέρινον*) (см.: *Athanase d'Alexandrie. Sur l'Incarnation du Verbe* / Ed. par Ch. Kannengiesser // *Sources chrétiennes*. № 199. Paris, 1973. P. 274). В Новом Завете ясно намечается сугубо христианская идея «отсутствия попечений»: св. Павел, высказываясь о преимуществах девственной жизни, говорит: *Я хочу, чтобы вы были без забот (ἀμερίμνος εἶναι). Неженатый заботится о Господе, как угодить Господу; а женатый заботится о мирском, как угодить жене* (1 Кор. 7, 32–33). Другими словами, здесь речь идет о той внутренней свободе, которая и позволяет человеку целиком посвятить себя Богу, отринув все *заботы века сего* (Мк. 4, 19 — *αἱ μέριμναι τοῦ αἵδου*) или «заботы житейские» (Лк. 21, 34 — *μέριμναι βιωτικαί*). Такого рода «отсутствие попечений» (понятие *ἀμεριμνία* в положительном смысле) было полной противоположностью беззаботности, тождественной нерадивости, ибо предполагало постоянное трудничество ради Господа, которое, в свою очередь, было немыслимо без «беззаботного духа мудрости» (*τὸ ἀμέρινον τῆς σοφίας πνεῦμα* — выражение Оригена: PG. T. 11. Col. 633). Поэтому «отложение попечений» стало одной из главных добродетелей монахов, как стяжающих евангельский идеал христианской жизни. Подобное «отложение попечений о всех делах, благоразумных или неблагоразумных», преп. Иоанн Лествичник называет «делом, предваряющим безмолвие (*ἔργον ἡσυχίας προηγούμενον*)» (IOANNOY TOY ΣΙΝΑΙΤΟΥ ΚΛΙΜΑΞ. Σ. 345. См. также: *Hausherr I. Hesychasme et priere*. Roma, 1966. P. 212–222).

60

Термином *τοὺς προστάτας*, скорее всего, обозначают главы монашеских общин (прообразы будущих игуменов), избираемые иноками. За исключением киновий пахомиевского типа, египетское иночество в IV в. еще не обрело строгих организационных форм.

Так, братия в Скиту руководилась своего рода «синедрионом старцев», решавшим основные вопросы монашеского жития (см.: *Heussi K. Der Ursprung des Mönchtums. Tübingen, 1936. S. 161*). Эти «старцы образовывали род монашеского сената, который следил за точным сохранением всего того, что может вести братию к совершенствованию их звания, к материальному и моральному благу отшельников и к управлению ими. Избрание братьев, которые должны получать священнические должности, наказание за проступки, назначение постов, не предусмотренных правилами, празднование новых праздников — все это предоставлено было их рассуждению. Пресвитер председательствовал их собранием» (*Смирнов С. Указ. соч. С. 18*). Термин *προεστώς*, восходящий к Новому Завету (1 Тим. 5, 17; Рим. 12, 8), встречается и в «Правилах» св. Василия Великого, также обозначая избранного главу иноческой общины, не имеющего еще четко очерченных границ полномочий (см.: *Gribomont J. Saint Basile // Théologie de la vie monastique. P. 109–110*).

⁶¹ Преп. Макарий цитирует свободно, сочетая различные места Нового Завета.

⁶² *Букв.*: становится заступником (защитником) великого спасения для себя (*μεγάλης σωτηρίας ἑαυτῇ πρόξενος γενόμενος*). В античности «проксенон» называлось должностное лицо, добровольно берущее на себя обязанность оказывать гостеприимство и защищать права граждан другого государства, оказавшихся в его городе. В христианском словоупотреблении это понятие обладало широким диапазоном смысловых оттенков (Христос как Проксен, то есть Заступник или Податель правды; Крест — проксен вечной жизни и т. д.), применяясь и в отношении добродетелей. Так, авва Фалассий в своих «Главах о любви» говорит: «Земля обетованная есть Царство Небесное, и ее составляют бесстрашие и ведение (*ἡς πρόξενοι γίνονται ἀπ'ἀθεία καὶ γνώσις*)» (PG. T. 91. Col. 1441).

- 63 Смиренномудрие (*ταπεινοφροσύνη*) с самого возникновения иночества всегда поставлялось в качестве наивысшей добродетели. Так, в «Житии св. Пахомия» повествуется о монахе Силуане (бывшем миме), превзошедшем всех братьев в этой добродетели. Св. Пахомий, ставя его в пример другим инокам, в своем поучении замечает: «Ничто так не обессиливает (*ἐκνευροῖ*) дьявола, как смиренномудрие, рожденное всей душой и совокупное с силой деятельного [любомудрия] (*ἢ μετὰ πρακτικῆς δυνάμεως ἐξ ὅλης ψυχῆς γινόμενη ταπεινοφροσύνη*)» (*Histoire de saint Pacome (une redaction inedite des ascetica)* / Ed. par J. Bosuet et F. Nau // *Patrologia orientalis*. T. IV, fasc. 5. № 19. Turnhout, 1981. P. 437). Спустя несколько веков преп. Феодор Студит в одном из своих «Оглашений», вспоминая об этом великом подвижнике, наставляет иноков: «Читали о преподобном Силуане, и чтение свежо еще в нашей памяти. Вы помните, какого высокого совершенства достиг он после принесения клятвенных обетов и как оружием смирения и целым морем слез потопил дьявола, востекши на высоту совершеннейшего жития и один только явившись подобием великого отца Пахомия, несмотря на краткую жизнь в святом образе и скорую смерть после усовершеня. Но особенно дивно, что он раньше был актером и все-таки явился выше Феодора Освященного, преблаженного Петрония, всехвального Орсисия и всего этого священного братства и с ангельскими песнословиями отошел отсюда на небо. Настолько велико, чада, дарование смиренномудрия, и нет ни одного святого, который бы без этой добродетели угодил Богу!.. Ибо в смиренномудрии действительно есть покой, благодаря ему в душах поднимаются волны благодати, благодаря ему устрояется очищение сердца, при нем происходит излияние слез, в нем бьющий источник сокрушения, в нем мудрость, рассудительность, благоговение, воздержание, безмолвие, отсутствие тщеславия и смеха и всяких других каких бы то ни было хороших вещей»

(Преп. Феодор Студит. Великое оглашение. I, 37 // Преп. Феодор Студит. Творения. Т. 1. С. 309–310). Если же смиренномудрие является одной из высочайших добродетелей христианина, то тем более оно потребно «предстоятелям» ввиду сильнейшего искушения властью. Сам преп. Феодор Студит ясно осознавал опасность такого искушения, а поэтому являл собой образец истинного смиренномудрия: «Я еще недостойн быть в числе предстоятелей, ни числиться в игуменах, ни быть судьей и спасителем честных ваших душ, которых и мир не стоит... Я отказываюсь и убегаю от власти по причине своей слабости. Я вижу несправедливость сердца своего, вижу неустройство жизни моей, страстность в своих привычках, непросвещенность, неученость, также неспособность учить желающих искать двери милости Божией» (Там же, 60. С. 369).

64 Эта фраза (*εἰς δὲ τὸ κρυπτόν κατὰ τὸν νοῦν*) противопоставляет начинающееся предложение предыдущему: там говорилось о соблюдении внешнего («открытого», «явного» — *εἰς... τὸ προφανές*) благочиния и четком хранении иерархического строя монашеских общин; здесь же речь идет о «скрытом» (тайном) смирении предстоятелей, на котором и зиждется вся церковная иерархия, в том числе и монашеская. История монашества знает бесчисленное множество примеров такого смирения известнейших настоятелей обителей. Уже основатель египетских киновий св. Пахомий Великий в совершенстве являл образец этого смирения; будучи главой многочисленных иноков, он долго отказывался от пресвитерского сана, говоря: «Хорошо для нас и не просить о подобном деле, чтобы между монахами не было ни зависти, ни спора, ни непослушания, ни разделений вопреки воле Божией. Как огонь на гумне, если бы не поспешили погасить его, погубил бы труд целого года, то же самое представляет помысл гордости в своем начале». Соответственно, «смирение преп. Пахомия располагало и братий

Тавеннисийского общежития также к смирению». См.: *Палладий, архимандрит*. Святый Пахомий Великий. С. 63–65.

- 65 Ср. предсмертное завещание св. Харитона Исповедника своим духовным чадам: «Жизнь ваша должна быть чистой и непрестанно очищаться; пусть каждый из вас заботится об освящении своего тела, чтобы в нем, как непорочном храме, мог обитать очищенный дух, который наполняет душу освящением и благоуханием. Худое дело гнев, ненависть или что-то другое, могущее оскорбить братскую любовь; посему да будет в вас мир и кротость. Если же среди вас случится соблазн, то тотчас прекращайте его, чтобы солнце не зашло во гнев вашего брата. Избегайте злых помыслов, не позволяйте им закрадываться в ваши сердца, так как чем дольше они будут находиться в вас, тем труднее будет изгладить их. Оружием монаха в борьбе со злыми помыслами должны быть пост, молитва, слезы, память о смерти и геенне и, что страшнее и сильнее всего для злых помыслов, блаженное смиренномудрие (*ἡ μακαρία ταπείνωσις*) и осмотрительность, чтобы не овладели им эти помыслы». Цит. по: *Феодосий (Олтаржевский), архимандрит*. Палестинское монашество в IV–VI вв. Киев, 1899. С. 39.

- 66 Здесь преп. Макарий явно опирается на 1 Кор. 11, 1. Ср. в «Духовных беседах»: «Если Бог на земле шествовал таким путем, то и ты должен стать Его подражателем; ибо апостолы и пророки шествовали таким же образом. И мы, если желаем быть воздвигнутыми (*ἐποικοδομηθῆναι*) на твердом основании (*τῇ θεμελίῳ*) Господа и апостолов, обязаны быть подражателями их. Ведь апостол в Духе Святом говорит: *Будьте подражателями мне, как я Христу* (1 Кор. 11, 1)» (Die 50 geistlichen Homilien des Makarios. S. 109–110). Эта же мысль в буквальных совпадениях словесного выражения ее повторяется: *Makarios/Symeon. Reden und Briefen. Bd. I. S. 113.*

- 67 Эта ссылка на апостола Павла показывает, что монашескую общину («братство») преп. Макарий мыслил

именно как *Церковь*, которая может быть только единой. Данная тема единства Церкви, четко намеченная св. Павлом, сквозным мотивом проходит через всю древнехристианскую письменность, запечатлеваясь, среди прочего, и в творениях Климента Александрийского, который, как и апостол, тесно связывает единство Церкви с единством Бога. См.: *Bardy G. La Théologie de l'Eglise de saint Irenée au concile de Nicée.* Paris, 1947. P. 124–125.

68 Если чуть выше преп. Макарий говорил о «священной любви» (τὴν ἰερὰν ἀγάπην), то сейчас он высказывается о «небесном эросе»; последний явно занимает подчиненное положение по отношению к первой, ибо служит средством для достижения ее (ἔρωτι οὐρανίῳ).

69 Данная фраза (χαρίτι καὶ δωρεᾷ Χριστοῦ ἐν ἡμῶν μορφομένῃν) предполагает, что «формообразующим принципом» Божественной любви («агапе») является благодать; человек своим трудом и усилием лишь содействует образованию ее.

70 Вообще для отцов Церкви характерно подчеркивание теснейшей связи этих двух наиглавнейших заповедей. Ср., например, у преп. Исаака Сирина: «Животворец (ὁ ζωοποιός) тесно связал и заключил совершенство заповедей в двух, объемлющих собой все [прочие], — в любви к Богу и в подобной ей любви к твари, то есть в любви к образу Божию. Первая удовлетворяет цели духовного созерцания (τὸν σκοπὸν καθορδοῖ τῆς θεωρίας τοῦ πνεύματος), а вторая — созерцанию и деланию. Потому что Божественная природа — проста, несложна (ἀσύνθετος), незрима и сама по себе ни в чем не испытывает нужды. Для того чтобы посвящать себя размышлению о Ней (ἐν τῇ ἀδόλεσχίᾳ αὐτῆς), сознание (ἡ συνείδησις) естественно не нуждается ни в телесном делании, ни в действии относительно чего-либо, ни в дебелисти мыслей (ἐννοιῶν παχύτητος); деятельность его проста и осуществляется соответственно простоте поклоняемой Причины, Которая превышает чувства плотского ощущения, в единой части ума. Вторая же

заповедь, то есть человеколюбие, соответствует двойственности [человеческого] естества, а поэтому требует, чтобы и попечение о труде ума было сугубым (или двояким — *ἡ μέριμνα τῆς ἐργασίας αὐτοῦ ἐν διπλότῃτι ἐστί*). Я имею в виду следующее: что мы незримо исполняем в сознании — это же подобным образом желаем осуществить и посредством тела (*ἐν τῇ σάρματι*), и не только явно, но и тайно. И заповедь, осуществляемая деяниями, равным образом требует и исполнения в сознании» (ΤΟΤ ΟΣΙΟΥ ΠΑΤΡΟΣ ΗΜΩΝ ΙΣΑΑΚ... ΤΑ ΕΥΤΡΕΘΕΝΤΑ ΑΣΚΗΤΙΚΑ. Σ. 374). В несколько ином аспекте высказывается блж. Феофилакт Болгарский: «Когда говорится, что должно любить Бога всецело, вседушно, то это значит, что должно прилепляться к Нему всеми частями и силами души. Это первая и большая заповедь, научающая нас благочестию. Другая, подобная ей, состоит в том, чтобы оказывать справедливость и любовь всем людям. Поелику две причины ведут к гибели — злые учения и растленная жизнь, то, чтобы нам не впасть в нечестивое учение, должно любить Бога всею душою, а чтобы предохранить себя от растленной жизни, должно любить ближнего» (Благовестник, или Толкование блаженного Феофилакta, архиепископа Болгарского, на Святое Евангелие. Ч. I. М., 1993. С. 203). Преп. Макарий также предполагает эту теснейшую связь обеих заповедей, акцентируя только в первую очередь их правильное «чинопоследование».

⁷¹ Скорее всего, преп. Макарий выражением *ἡ τῆς κακίας μέθοδος* («путь или способ порока») указывает именно на ложный метод толкования Священного Писания, хотя, возможно, подобный ложный метод является частью общего «стратегического замысла (понятие *μέθοδος* имеет и этот смысл) зла» в борьбе лукавого с родом человеческим.

⁷² Глагол *συμμεαρτυρέω*, в синодальном переводе передающийся как «свидетельствует», мы переводим в его более точном смысле: «сосвидетельствует,

свидетельствует вместе». Ибо «здесь указывается уже на *второе* свидетельство — первым было свидетельство духа *нашего*, о котором сказано в предшествующем стихе. Таким образом является два свидетеля: наш дух (*νοῦς*), просвещаемый Духом Божиим, и Сам Дух Божий» (Толковая Библия. Т. 10. Петербург, 1912. С. 470). Преп. Макарий в другом своем творении, говоря о неких «новых фарисеях», обращается к этому же месту Писания и замечает, что таковые «фарисеи», своим изощренным умом украшая «внешнего человека», оправдывают самих себя (*ἐαυτοὺς δικαιοῦσι*), хотя Святой Дух не «сосвидетельствует» духу их (см.: *Makarios/Symeon. Reden und Briefen. Bd. II. S. 62*).

73

Так, думается, лучше переводить эту фразу (*ἐν τῇ μελέτῃ καὶ ἐπιποθέσει τοῦ Θεοῦ ἀεὶ ἀποσχολῆται*). Термин *μελέτη* имеет в святоотеческой лексике множество значений, подразумевая и «внимание», «радение», «заботу», и «упражнение», и «испытание», и «обычай», «навык», и «изучение», «размышление» и т. д. (см.: *Lampe G. W. H. Op. cit. P. 840–841*). Из них последнее значение представляется более подходящим в конкретном случае, поскольку преп. Макарий подчеркивает, что Богу должны посвящаться и интеллектуальные (разумные), и эмоциональные силы души (т. е. все ее «внутреннее расположение» — *διάθεσις*). Спектр различных оттенков понятия *μελέτη* у преп. Макария достаточно широк. Так, он говорит о «размышлении над Священными Писаниями» (*μελέτη τῶν θείων γραφῶν*), поставляя такое «размышление» в число наиглавнейших добродетелей христианина наряду с непрестанной молитвой, смирением, верой и т. д.; об упражнении ума в «радении о благих мыслях» (*τῇ τῶν ἀγαθῶν ἐννοιῶν μελέτῃ*); о «размышлении о живых речениях Господа, заповедях Его и Божественных обетованиях» и т. д. (см.: *Makarios/Symeon. Reden und Briefen. Bd. I. S. 3, 241; Bd. II. S. 151*). Вообще в древнем иночестве (особенно в традиции пахомиевского монашества) глагол *μελετάω* и существительное *μελέτη*

(лат. *meditari* — *meditatio*) часто соотносилось с произнесением вслух и нараспев отдельных мест из Священного Писания, которое органично перерастало в собственно молитву (*oratio*); причем такая «медитация» включала и чтение вслух Писания в соборании иноков, которые медленно повторяли за читающим слова Писания, вникая в их смысл (см.: *Bacht H. Das Vermachtnis des Ursprung. Studien zum frühen Mönchtum I. Wurzburg, 1972. S. 244–264*). В последующей православной аскетической традиции указанное понятие тесно увязывается с учением о молитве и, в частности, о «молитве Иисусовой». Уже в V в. блж. Диадокх Фотикийский говорит: «Желающий очистить свое сердце памятованием о Господе Иисусе пусть всегда возжигает его, и только это должно стать его непрестанным занятием и делом (*τοῦτο μόνον μελέτην καὶ ἔργον ἁπλοῦστον ἔχων*)» (*Diadoque de Photice. Oeuvres spirituelles / Ed. par E. des Places // Sources chrétiennes. № 5 bis. Paris, 1966. P. 159*. См. также: *Попов К.* Блаженного Диадокха (V века), епископа Фотики Древнего Эпира, учение о молитве Иисусовой и об отношении подвижников к врачеванию телесных болезней // *Труды Киевской Духовной Академии, 1902. Т. 3. С. 669*). Если обратиться к более позднему времени, то в XIV в. Феодит Филладельфийский, также говоря об Иисусовой молитве, замечает, что во время нее «ум переходит к делу своему, то есть к размышлению о Божественных вещах (*τῶν θείων τὴν μελέτην*)» (см.: *Sallaville S. Formes ou methodes de prière d'après un Byzantin du XIV siècle, Theolepte de Philadelphie // Echos d'Orient. Т. 31; 1940. P. 9*). Более того, слово *μελέτη* обрело и смысл, объемлющий всю совокупность духовных и телесных устремлений человека к Богу. Авва Исаия, например, замечает: «Что есть взыскуемое (*τὸ ζητούμενον*) [нами]? Тайное делание (*ἡ κρυπτὴ μελέτη*)» (ΦΙΛΟΚΑΛΙΑ. ΤΟΜΟΣ Α'. Σ. 35). Вероятно, примерно тот же смысл данного слова подразумевается и в «Житии св. Григория Синаита», где повествуется об

учениках святого, которые, «издавна проводя жизнь по Богу с весьма многими трудами и усилиями, со всею заботою и ревностью были преданы лучшему (τῇ μελέτῃ καὶ τῇ σπουδῇ τῶν κρείττονων προσηκόντες) и, до самой кончины упражняясь и занимаясь духовным и спасительным деланием (τῇ νοεῖᾳ καὶ σωτηριώδει ἐργασίᾳ ἐμμελετῶντες καὶ ἀσχολούμενοι), приобрели в этом многих учеников и в мире окончили жизнь, предавши души свои Богу, в месте славы и чудесной обители» (Житие иже во святых отца нашего Григория Синаита / Перевод с греческого (по изданному списку XVI в.) И. Соколова. М., 1904. С. 50. Текст: Житие иже во святых отца нашего Григория Синаита. По рукописи Московской Синодальной библиотеки издал И. Помяловский. СПб., 1894. С. 26). О понятии *μελέτη* см. также примеч. 16 к «Наставлениям» св. Аммона. Ср. Евр. 5, 14. Говоря об «органах чувств» (чувства-лицах или чувствах) души, преп. Макарий опирается на учение о духовных чувствах, уже намеченное в предшествующей святоотеческой традиции. Так, св. Иринеи Лионский, толкуя 1 Кор. 3, 2–3, замечает: «Апостол мог дать пищу, ибо на кого апостолы возлагали руки, те получали Святого Духа, Который есть пища жизни, но они не были в силах принять Его, потому что имели душевные чувства свои еще слабые и неприученные к обращению с Богом» (*Св. Иринеи Лионский. Пять книг против ересей*. М., 1868. С. 563). Достаточно подробно это учение было разработано и Оригеном, для которого понятие духовных чувств (обозначаемые еще как «чувства души», «божественные чувства», «чувства внутреннего человека» и т. д.) предполагает реальное соприкосновение души с Богом, по аналогии соприкосновения органов чувств с чувственными предметами, а также подобие и причастие «соприкасающегося Соприкасаемому». «Объектом» духовных чувств человека, согласно Оригену, является преимущественно Христос, Слово Божие (см.: *Fraigniau-Julien B. Op. cit.* P. 36–42).

- ⁷⁵ В этой фразе важно отметить существенную черту антропологии преп. Макария: «ум» (νοῦς) играет роль активного и ведущего принципа души. В других своих творениях он называет ум «кормчим сердца» (ἡ καρδία ἔχουσα τὸν νοῦν κυβερνήτην); говорит, что ум находится в сердце и является «оком» его (см.: Die 50 geistlichen Homilien des Makarios. S. 139, 146, 289). Примерно те же образы встречаются и в сирийских переводах творений преп. Макария, где ум (mad'a) называется «внутренним человеком», существенным свойством которого является обладание «очами знания». Намечается здесь также и связь ума с «духовными чувствами», ибо говорится: «внутри нашего слуха есть другой слух, а внутри наших телесных очей — другие очи» (см.: Beulay R. La Lumiere sans forme. Introduction à l'étude de la mystique chrétienne syro-orientale. Chvetogne, n. d. P. 45–46).
- ⁷⁶ Указанное выше понятие μελέτη в конкретном словосочетании (μελέτη Κυρίου), скорее всего, указывает на Иисусову молитву или, по крайней мере, на зачаточные формы ее.
- ⁷⁷ О подобном же «чине и последовании заповедей Господних» (περὶ τάξεως καὶ ἀκολουθίας τῆς ἐν ταῖς ἐντολαῖς τοῦ Κυρίου) говорит и св. Василий Великий, который, опираясь на слова Самого Господа (Мф. 22, 36–39), поставляет на первое место заповедь любви к Богу, а на второе — заповедь любви к ближнему, как выполняющую первую (συμπληρωματικὴν τῆς προτέρας) (см.: ΒΑΣΙΛΕΙΟΣ Ο ΜΕΓΑΣ. ΜΕΡΟΣ Γ'. Σ. 147; Свт. Василий Великий. Правила, пространно изложенные, 1 // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 155). Преп. Макарий говорит еще о «последовании подвижничества» (ἡ ἀκολουθία τῆς ἀσκήσεως), подразумевая под этой «последовательностью» пост, бдение, псалмопение и т. д., «благочиние» которых должно соблюдаться иноками. Однако он замечает, что такое «последование» является недостаточным, если в «алтаре сердца» (ἐν τῇ θυσιαστηρίῳ τῆς καρδίας)

отсутствует «таинственное действие Духа» (ἡ μυστικὴ τοῦ πνεύματος ἐνέργεια), которое осуществляется благодатью «во всяком чувстве и духовном покое» (ἐν πάσῃ αἰσθήσει καὶ ἀναπαύσει πνευματικῇ), то есть опытным и доступным «духовному чувству» путем (см.: *Mac-karios/Symeon. Reden und Briefen. Bd. II. S. 140*).

78 Преп. Макарий цитирует свободно. Толкуя это место Священного Писания, Дидим Слепец говорит, что Каин не принадлежал к числу людей добродетельных, а был «колеблющимся» или «медлящим» (μελλήτης) и свое приношение Богу осуществлял «небрежно» (ἡμελημένως), тогда как Авель — «чистосердечно» (γνησίως), и искренность Авеля проявилась в том, что он принес Богу «наиболее ценное» (τὰ τιμιώτητα), то есть своих первородных. Таково, согласно Дидиму, «буквальное» объяснение данного места; «духовный же смысл» (ὁ τῆς ἀναγωγῆς νοῦς) его заключается в следующем: «симулирующие добродетель» (οἱ τὴν ἀρετὴν ὑποκρινόμενοι) суть «колеблющиеся» и «не внушающие доверия», поскольку они не приносят Богу свой «начаток» добродетели, то есть свою «волю к добродетели» (ἡ ἀπὸ τῆς γνώμης; ἀρετῆς θέλημα), — к ним и принадлежал Каин, поскольку он медлил принести в жертву Богу первородных. См.: *Didyme l'Aveugle. Sur la Genese. T. I / Ed. par P. Nautin et L. Doutreleau // Sources chrétiennes. № 233. Paris, 1976. P. 282–286*.

79 Так, думается, лучше переводить выражение ὑψηλοτέραν θεωρίαν. Церковные писатели, особенно тяготеющие к александрийскому направлению богословской мысли (Ориген, Евсевий Кесарийский, Дидим Слепец, св. Григорий Нисский, преп. Исидор Пелусиот и др.), часто употребляли многосмысленное понятие θεωρία для обозначения духовного смысла Священного Писания. Например, св. Кирилл Александрийский предпочитал его термину ἀλληγορία, подчеркивая в первую очередь христологический аспект толкования Писания: «Всякое духовное созерцание (т. е. толкование) обращено к таинству Христа» (πασᾶ θεωρία πνευματικῇ

πρὸς τὸ Χριστοῦ βλέπει μυστήριον). См.: Kerrigan A. St. Cyril of Alexandria Interpreter of the Old Testament. Roma, 1952. P. 111–131.

80 Относительно этой «внешней (являемой) стороны подвижничества» (*τῆς φαινομένης ἀσκήσεως*) ср. учение преп. Иоанна Кассиана Римлянина, согласно которому «само собой понятно, что строй внешней жизни подвижника, его внешний быт, должен всецело определяться требованиями той цели, которую имеет в виду осуществить христианский подвижник. А так как цель эта состоит в пересоздании себя по внутреннему человеку, в очищении сердца и обновлении сил духа, то внешний строй жизни должен так быть упорядочен, чтобы он служил не задержкой, а пособием и средством к этому» (*Феодор Поздеевский, иеромонах*. Указ соч. С. 243).

81 В молитве «синэргия» Бога и человека достигает своей высшей точки и проявляется как «синэргия любви». Поэтому понуждающий себя к терпеливым и настойчивым молитвам (*ὁ ἑαυτὸν ταῖς εὐχαῖς προσκαρτερεῖν ἀναγκάζων*) как бы «увлекается» (влечется) духовной любовью Бога (*ὑπὸ τῆς πνευματικῆς ἀγάπης τοῦ Θεοῦ ἔλκεται*) также к любви, называемой преп. Макарием Божественной (*ἔρωτα θεῖον*) или «пламенным томлением» (*πύρον ἔμπυρον*). Опыт подобной «синэргии любви» запечатлевается в творениях многих православных тайнозрителей, но наиболее ярко — у преп. Симеона Нового Богослова, который, не проводя четкого различия между «эросом», (рачением) и «агапе», поставляет любовь в качестве наипервейшей добродетели. Взаимодействие этой добродетели и Любви Божией (Христа преп. Симеон называет «Ипостасной Любовью» — *ἐνυπόστατος ἀγάπη*) является столбовой дорогой к обожению человека. См.: *Василий (Кривошеин), архиепископ*. Преподобный Симеон Новый Богослов (949–1022). Париж, 1980. С. 323–343.

82 Царство Небесное (у преп. Макария — небольшое различие Лк. 17, 21 по сравнению с общепринятым тестом, где стоит «Царствие Божие») как бы «актуализируется» (ἐνεργῶς γινόμενη) в душах достойных, то есть в святых подвижниках благочестия. В другом своем творении, цитируя то же место Евангелия и ставя акцент на фразе: *Царствие внутри вас есть*, преподобный замечает, что это Царствие пребывает не «в слове» только, но «в деле и силе» (ἐν ἔργῳ καὶ δυνάμει; ср. 1 Кор. 4, 20). Ибо одни «любомудрствуют по Христу лишь внешним образом (ἐν σχήματι), другие — в слове, а третьи — и самим делом; но очень немногих таких, которые [любомудрствуют] *в силе Божией* (2 Кор. 6, 7)» (Pseudo-Macaire. Oeuvres spirituelles. P. 332).

83 Примечательно, что достижение конечной «цели благочестия» (τοῦ τῆς εὐσεβείας σκοποῦ) преп. Макарий отождествляет с обретением «очищения сердца» (ὁ τῆς καρδίας καθαρισμὸς), которое, естественно, невозможно без освящающего действия Святого Духа (διὰ τοῦ ἁγιαστικοῦ πνεύματος). Подобное подчеркивание значения сердца в деле духовного преуспевания характерно для всей исихастской традиции, простирающейся от самого возникновения монашества до наших дней. Согласно этой традиции, человек есть «раздробленное единство», которое должно восстановиться прежде всего в сердце, поскольку оно есть самое сокровенное ядро человека (l'interiorite la plus interieure de l'homme) и одновременно его «самая прозрачная прозрачность» (sa «transparence» la plus transparent). Будучи «корнем» ума, сердце является и «семенем» того «тела Славы», в которое облекутся достойные после воскресения. См.: Clement O. L'hesychasme. Petite introduction à l'étude de hesyschasme // Collectanea Cisterciensia. Revue de spiritualité monastique. T. 53. 1991. P. 7.

84 Так цитирует преп. Макарий. Вообще приведенные им здесь цитаты из Священного Писания являются основополагающими для святоотеческого учения

о молитве. По крайней мере две из них приводятся в сочинении св. Ефрема Сирина «О молитве» (подлинном или только приписываемом ему — это вопрос достаточно сложный, ибо, как говорилось, традиция греческих переводов его творений требует еще глубокого изучения): «Подлинно блаженное дело — не грешить, а согрешающим — не отчаиваться, но плакать о том, в чем согрешили, чтобы слезами опять улучшить блаженство. Посему прекрасно сказано: *всегда молиться и не стужати*, как говорит Господь (Лк. 18, 1). И апостол еще говорит: *непрестанно молитесь* (1 Фес. 5, 17), то есть и ночью, и днем, и всякий час. Не только входя в церковь, но и в другие часы не оставляй о сем попечения; напротив того, работаешь ли, спишь ли, или находишься в дороге, или ешь, или пьешь, или лежишь — не прерывай молитвы, ибо не знаешь, когда придет требующий души твоей» (Творения святого отца нашего Ефрема Сирина. Т. 3. Сергиев Посад, 1912. С. 12).

85 Выражение *τὸν ἀγῶνα ἔρωτι τῶν ἐπουρανίων ἀγαθῶν* предполагает, что такое «борение» есть как бы «состязание в любви».

86 Весь этот параграф показывает, что преп. Макарий имел дело с несколько болезненной реакцией в среде монашества на ересь мессалиан. Поэтому ему приходится доказывать необходимость и полезность присутствия «молитвенников» в организме такого Тела Христова, каким является монашеская община («братство»).

87 Ср. у св. Григория Паламы, говорящего о тех верующих, которые «познают единого и подлинного Бога» (*τὸν ἕνα καὶ γινώσκουσι Θεόν*) и убеждаются, что без Него они не могут творить ничего. Среди них некоторые охватываются «Божественной любовью» (*ἔρωσι θεῖος*), побуждающей их стремиться к соединению с «Господом всего»; они «без пищи и дыхания предаются молитве» (*τροφῆς ἄνευ καὶ πνοῆς ἐν εὐχῇ γενόμενοι*), согласно наставлению отцов, а поэтому удостаиваются таинственного, неизреченного и духовного дара

молитвы. Таковые подвижники становятся причастниками «приснодвижной и неистощимой благодати», которая укореняется в их душе. И кто желает достичь этой истинной и непрестанной молитвы, тот должен жить, не прилепляясь без крайней необходимости к чему-либо человеческому. См.: *Gregoire Palamas. Défense des saints hésychastes. P. 287.*

88 Опыт духовной брани начиная с Нового Завета (Еф. 6, 12 и др.) запечатлевается во многих памятниках христианской письменности. Например, в традиции писателей александрийской школы идея духовной брани наиболее отчетливо прослеживается у Оригена (в меньшей степени — у Климента, который ставит преимущественный акцент на борьбе с грехом и страстями, оставляя в тени борьбу с «духами злобы»), подчеркивающего тот момент, что борьба дьявола с Богом ведется прежде всего за душу человеческую. Поэтому Ориген считает, что одной из основных задач всякого верующего человека является активное участие в ратоборстве с демоническими силами. См.: *Völker W. Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus. Berlin, 1952. S. 180–181; Bardy G. Origène. Paris, 1931. P. 59–77.*

89 Памятники древнецерковной письменности, особенно агиографические, изобилуют примерами подобной духовной брани. В частности, «Житие св. Симеона, Христа ради юродивого» повествует о том, как Симеон и его сподвижник Иоанн удалились в пустыню для подвигов. Спустя несколько дней «дьявол — враг душ наших, не переносящий добродетели рабов Христовых», пошел войной на них (*ἡρεῳτο πολεμεῖν αὐτοῖς*); «полем» этой брани стала сначала нежная любовь Симеона к матери и привязанность Иоанна к бывшей жене. Подвижники мужественно противостояли проискам лукавого: когда один из них видел другого изнемогающим в скорби (*θλιβόμενον*), он говорил: «Встанем, брат, помолимся». Они вставали и произносили слова молитвы,

которым научил их Никон — духовный отец обоих подвижников. Так они обретали «сердечное ведение» этой молитвы (εὐρέθησαν γινώσκοντες αὐτὴν ἐκ στήθους), повторяя молитву при каждом искушении. А подобных искушений было еще множество: диавол зажигал в них желание есть мясо и пить вино, внушал помыслы робости и уныния перед трудностями подвижнического пути и пр. См.: *Leontis de Neapolis. Vie de Syméon le Fou et Vie de Jean de Chypre* / Ed. par F. J. Festugiere. Paris, 1973. P. 71–72.

90 Или «внешним видом (личиной) молитвы» (τὸ σχῆμα τῆς εὐχῆς). Связь молитвы и стяжания добродетелей подчеркивается и преп. Иоанном Кассианом Римлянином, который, передавая учение о молитве аввы Исаака Скитского, говорит: «Ибо как строение всех добродетелей стремится (*omnium tendit structura virtutum*) к совершенству молитвы, так и без увенчания ею, собирающей и соединяющей эти все добродетели, они не могут быть ни твердыми, ни постоянными. Подобным же образом как без добродетелей нельзя ни приобрести, ни завершить постоянного и непрестанного покоя молитвы (*perpetua orationis iugisque tranquillitas*), так и добродетели, служащие ему, не могут прилежно и полностью осуществляться без этого покоя» (*Jean Cassien. Conférences. T. 2. P. 40–41*).

91 Образ «плодов» довольно часто встречается в творениях преп. Макария. Так, он говорит: «Господь взыскует у нас доброго плода — благого помышления и всего желания (ὅλον τὸ θέλημα) нашего от всей души любить Его, дабы, взяв, словно добрую пищу, добродетели душ наших, Он мог заставить нас приносить неизменные и истинные плоды Духа, божественные и преисполненные вечной жизни» (*Pseudo-Macaire. Oeuvres spirituelles. P. 198*). Сравнивая христиан с «богачами мира сего», преподобный показывает их коренное отличие: если эти богачи, стяжав здесь многое состояние, при наступлении смертного часа исходят из мира «голыми» (γυμνοί), то христиане,

наоборот, отложив и сохранив «в живой земле сердца своего» духовное богатство, при исходе своем из мира забирают его с собой, как «сокровище жизни и живые плоды трудов своих» (см.: *Makarios/Symeon. Reden und Briefen. Bd. I. S. 251*).

92 Сходное толкование евангельской притчи о девах встречается и в «Духовных беседах», где о мудрых девах говорится, что они, «трезвясь и поспешая к чуждому для своего естества» (*νήψασαι καὶ γοργευσάμεναι τὸ ξένον τῆς ἑαυτῶν φύσεως*), взяли масла в сосуды сердца своего, то есть горнюю благодать Духа, а поэтому и смогли войти с Женихом в небесный Брачный Чертог. Другие же, неразумные девы, оставшись в собственном естестве, не трезвились и не старались набрать, пока они были еще во плоти, в сосуды свои «елея радости» (Пс. 44, 8); они, по нерадению, изнеженности, легкомыслию и самомнению о праведности своей, предалися сну, а поэтому и не были допущены в Брачный Чертог Царства, не сумев угодить Небесному Жениху. Удерживаемые мирскими заботами и некоей земной любовью, эти девы не смогли отдать своей любви Жениху, вследствие чего в их сосудах и не оказалось масла (см.: *Die 50 geistlichen Homilien des Makarios. S. 31*).

93 Образ виноградной лозы (слово *ἄμπελος* причем имело значение и «вина», и «винограда») постоянно используется в древнецерковной письменности в самых разнообразных символических смыслах (как символ «ветхого Израиля» или «Израиля нового», то есть христиан — народа Божиего; также как символ Бога Слова, Адама и т. д.) (см.: *Lampe G. W. H. Op. cit. P. 91*). Например, Ориген говорит, что каждый из нас, «словно виноградная лоза» (*ὡς ἄμπελος*), был насажден Господом «на месте тучне» (Ис. 5, 1), и Господь приходит в Свой виноградник, взыскупя плоды, то есть добродетели, но либо обнаруживает очень немногие «виноградины», либо совсем не находит их (см.: *Origène. Homélie sur Jérémie. T. II / Ed. par P. Husson et P. Nautin // Sources*

chrétiennes. № 238. Paris, 1977. P. 120). Сам преп. Макарий также неоднократно использует этот образ, говоря, в частности, об апостолах как о «земледельцах, возделывающих виноградную лозу души (τὴν ἄμπελον τῆς ψυχῆς)» (Die 50 geistlichen Homilien des Makarios. S. 234). В другом творении он замечает: «Душа есть виноградник для Господа (также как Господь — виноградник для души), и Он насаждает в ней ростки любви, сладчайшей радости» и т. д. (см.: *Pseudo-Macaire. Oeuvres spirituelles*. P. 240).

94

О данном выражении (ἐν πάσῃ πληροφορία καὶ αἰσθήσει πνευματικῇ) см. выше примеч. 40. Такое же выражение, по свидетельству св. Иоанна Дамаскина («О ересях» 80, 7), употребляли и мессалиане, но сблизить с ними преп. Макария, как это делает Г. Дерриес (см.: *Dörries H. Wort und Stunde*. Bd. I. S. 409), является серьезной ошибкой. У мессалиан речь идет о *сугубо чувственном* «восприятии» благодати, то есть налицо «прелесть», тогда как у преп. Макария повествуется о *духовном* опыте, который очень редок, ибо человек в исключительных случаях освобождается от рабства греху и страстям, и такой духовный опыт возникает в результате не просто собственных усилий, но благодаря «синергии» благодати и добровольного подвига человека. И даже когда он удостоивается столь величайшей милости Божией, это отнюдь не избавляет его автоматически от новых грехопадений. Правда, иногда преп. Макарий говорит, что действие Святого Духа, а также действие «духов злобы» опытно воспринимается (πληροφορία καὶ αἰσθήσει καὶ ἐνεργείᾳ) не только на духовном уровне (ἐν τῇ ψυχῇ), но и на телесном (ἐν τῷ σώματι) (см.: *Miquel D. P. Les caracteres de l'experience spirituelle selon le Pseudo-Macaire // Irenikon*. T. 39. 1966. P. 498–501). Однако говоря так, преп. Макарий исходит из представления о человеке как о психофизическом единстве и нисколько не вступает в противоречие с православным вероучением, ибо такой двуединый опыт (т. е. одновременно

и духовный, и телесный) является своего рода предвосхищением того эсхатологического обожения, которое объемлет весь состав человека — и душу, и тело его. Аналогичный опыт запечатлевается, например, в «Откровенных рассказах странника», где говорится: «Последствия сердечной молитвы открываются в трех видах: в духе, в чувствах и откровениях; в духе, например, сладость любви Божией, внутренний покой, восхищение ума, чистота мыслей, сладостное памятование Бога; в чувствах — приятное растепливание сердца, наполнение сладостью всех членов, радостное кипение в сердце, легкость и бодрость, приятность жизни, нечувствительность к болезням и скорбям» (Откровенные рассказы странника духовному своему отцу. Сергиев Посад, 1991. С. 46). Принципиальное отличие преп. Макария, как и всех святых отцов, от мессалиан заключается в том, что для последних человек сам по себе, вне Церкви и ее таинств, может достичь ведения Бога «во всем чувстве и удостоверенности», а для преп. Макария подобное утверждение было немыслимым и кощунственным. Мессалиане, подобно западным пелагианам, уповали лишь на одно только молитвенное усилие человека, отрицая действие горней благодати и помощь свыше; преп. Макарий же, как уже указывалось, был последовательным сторонником и защитником православной «синергии» (см.: *Meyendorff J. St. Gregoire Palamas et la mystique orthodoxe. Paris, 1959. P. 25; Idem. St. Basil, Messalianism and Byzantine Christianity // St. Vladimir' Theological Quarterly. Vol. 24, 1980. P. 229*). В этом аспекте своего богословия, как и в прочих, преп. Макарий полностью созвучен хору святых отцов. В частности, наблюдается полное единодушие его с блж. Диадокхом, который, говоря о молитве, замечает: «Она свойственна только тем, которые во всем чувстве и удостоверенности (ἐν πάσῃ αἰσθήσει καὶ πληροφορίᾳ) преисполнены святой благодати» (*Diadoque de Photiché. Oeuvres spirituelles. P. 129*).

- 95 Выражение *ἐν πολλῇ γὰρ συνέσει διακρίσεως* в конкретном случае, скорее всего, обозначает «духовный критический разум», предполагающий трезвую и ясную оценку деяний человеческих, и в первую очередь критическое трезвение в отношении собственных поступков.
- 96 Говоря о человеке, «живущем мирской жизнью» (*ὁ ἐν τῇ βίῃ διατρίβων*) и удовлетворяющем свои противостественные страсти (*τὰ παρὰ φύσιν πάθη τῆς ἀτιμίας*), преп. Макарий описывает плачевное состояние человека после грехопадения. Схожие размышления встречаются у многих отцов Церкви. Так, согласно преп. Антонию, «первый человек был создан чистым и святым, без всякого повреждения; тело его не господствовало над душой и не противоборствовало, находясь в полном подчинении ей и гармонии», а «нравственно-разумные силы его были в полной гармонии с природой (*κατὰ φύσιν*), будучи вполне готовыми и способными осуществлять свое назначение». Грехопадение же «извратило чистую и совершенную природу человека, лишило его тех нравственно-разумных сил, какими он обладал прежде, возбудило в нем неведомые прежде греховные стремления, породило борьбу между духом и телом, оторвало человека от прежнего тесного общения с Богом и поставило его лицом к лицу с врагом рода человеческого — дьяволом» (*Лобачевский С.* Указ. соч. С. 199–200). Для преп. Макария извращенность человеческой природы после грехопадения сказалась еще и в том, что человек почти полностью потерял духовную ориентацию: «противостественное» стало казаться ему «естественным», и греховные страсти начали с наслаждением осуществляться, словно совершенно естественные (*ἐν ἀπολαύσει καὶ ἡδονῇ ὡς φυσικὰ ἐργάζεται*). Поэтому то, что было «естественным» для созданного изначально Богом человека (совершенная любовь, долготерпение и т. д.), преп. Макарий называет уже «превосходящим нашу природу» (*τοὺς ὑπὲρ τὴν ἡμετέραν*

φύσιν); осуществление этого превышеестественного доступно лишь совершенному христианину, то есть новому по Христу человеку. Однако характерно, что подобные «сверхъестественные деяния» являются для него одновременно и вполне естественными (ὡς φυσικά), так же, как для «ветхого человека» естественны дела противоестественные. Позднее аналогичные мысли развивались и аввой Дорофеем, для которого также греховное состояние человека является состоянием противоестественным (παρὰ φύσιν в противоположность изначальному, райскому κατὰ φύσιν). Для аввы Дорофея это предполагало, тем не менее, оптимистическое видение человека: в результате преслушания и гордыни человек не потерял своего «образа Божиего» (т. е. свободы и возможности бессмертия), но лишился лишь «подобия» (т. е. добродетелей). Однако Бог, по Своему великому человеколюбию, открыл человеку путь и к восстановлению «подобия» через соблюдение заповедей и очищение от страстей. См.: Egender N. Dorothée de Gaza et Benoît de Nursie // Irénikon, 1993. Т. LXVI. № 2. Р. 187.

97 Ср. у преп. Петра Дамаскина: «Дабы никому не казалось, что он (подвижник) своим подвижничеством и многими стенаниями со слезами совершает нечто великое, дается ему ведение страданий Христа и всех святых (ἡ γνώσις τῶν τοῦ Χριστοῦ παθημάτων καὶ τῶν ἁγίων πάντων)» (ΦΙΛΟΚΑΛΙΑ. ΤΟΜΟΣ Γ'. Σ. 132).

98 Тема «сострадания со Христом» (τὸ συμπαθεῖναι τῷ Χριστῷ) теснейшим образом связана с «христоцентризмом» тайнозрительного богословия преп. Макария и, в частности, с его учением о «физическом сопребывании Христа с душою». Согласно преподобному, «человек преобразуется во образ Света Христа, сочетается с телом Христовым (χρῆ καὶ σὲ... συναφθεῖναι τῷ σώματι τοῦ Χριστοῦ). Все Христово делается достоянием человека. Человек как бы превращается во Христа, делается сугубым (γίνεται διπλοῦς ὁ ἄνθρωπος). Это духовно-физическое общение человека со Христом

будет так тесно, как единение Божественной и человеческой природ во Христе. Человек и Христос превратятся в одну ипостась (*ὑπόστασις εἰς ὑπόστασιν*), сохраняя при всем этом неприкосновенными собственные индивидуальности» (*Онуфрий Шушания, иеродиакон. Мистика преп. Макария Египетского. С. 82–83*).

99

Преп. Макарий несколько свободно комбинирует выдержки из этого послания св. апостола Павла. Примечательно, что св. Афанасий в «Житии преп. Антония», повествуя о подвигах святого, говорит, что тот отказывался от натирания тела маслом, поскольку считал, что сравнительно молодым людям (*τοὺς νεωτέρους*) подобает ревностно предаваться аскезе (*ἐκ προθυμίας ἔχειν τὴν ἀσκήσιν*), а не искать «расслабляющего тело» (*μὴ ζητεῖν τὰ χαλνοῦντα τὸ σῶμα*). Поэтому они должны обывать в подвижнических трудах, постоянно размышляя над словами апостола: *Когда я немощен, тогда силен* (2 Кор. 12, 10). Ибо, по словам преподобного, когда становятся немощными «сласти тела» (*ὅταν αἱ τοῦ σώματος ἀσθενήσιν ἡδοναί*), тогда обретает силу «ум души» (*τῆς ψυχῆς τὸν νοῦν*) (*Athanase d'Alexandrie. Vie d'Antoine. P. 152*).

100

Образцами «совершенного христианства» в церковной письменности, естественно, считаются святые. См., например, одну проповедь св. Григория Паламы: «Воистину, *дивен Бог во святых Своих*. Потому что когда кто-нибудь подумает о превосходящем естество [человеческое] борении мучеников (*τοὺς ὑπερφυεῖς τῶν μαρτύρων ἀγῶνας*), как, будучи в немощи плоти, они посрамили сильного во зле, как, словно не ощущая мук и ран, они телом боролись с огнем, мечом, с различными и смертоносными видами (*ἰδέας*) пыток, стойким терпением оказывая им сопротивление; и в то время как тела крошились, рвались суставы и дробились кости, они соблюдали исповедание веры во Христе — здоровое, неразоренное, неповрежденное и непоколебимое, вследствие чего им и была благодатно дарована премудрость Духа и гигантская сила.

Или когда кто представит себе терпение преподобных (τῶν ὁσίων), как они, словно бестелесные, переносили многодневные посты, бдения и иные разные злострадания (κακώσεις — бедствия) тела, и при этом добровольно, в борьбе против лукавых страстей, против различных видов (εἴδη) греха, во внутреннем человеке и в нас самих сущей невидимой брани против начал, против властей, против духа зла до конца противостояли, внешнего человека истощая и умерщвляя, внутреннего же обновляя и обожествляя (θεοῦμενοι), благодаря чему им были благодатно ниспосланы дары исцеления и деяния сил [превышеестественных] (τὰ ἐνεργήματα τῶν δυνάμεων), — и когда кто-нибудь подумает и поразмышляет об этом, насколько сие превосходит нашу природу, то удивится и прославит Бога, даровавшего такую благодать и силу» (*Святитель Григорий Палама, архиепископ Фессалоникийский. Беседы. Т. 1. С. 248. Перевод несколько исправлен по тексту: ΓΡΙΓΟΡΙΟΥ Ο ΠΑΛΑΜΑΣ. ΟΜΙΛΙΕΣ (ΚΑ΄—ΜΒ΄// ΕΛΛΗΝΕΣ ΠΑΤΕΡΕΣ ΤΗΣ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣ, 76. ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗ, 1985. Σ. 126–128).*

¹⁰¹ В основе этого размышления преподобного опять лежит экклесиологическая идея: монашеская община есть Церковь Божия, где каждый член выполнит свое назначение, служа целому и своим служением поддерживая и сохраняя единство Церкви (см. выше примеч. 65). Подобного рода рассуждения довольно часто встречаются в монашеской письменности. Так, преп. Феодор Студит увещевает братий своей обители: «Слушайте друг друга, помогайте друг другу, чтобы вам сохранить между собою отношения членов [Тела Христова]. Ибо если глаз не станет руководить рукой, одна рука не будет поддерживать другую, нога не будет служить всему телу для передвижения, но каждый член будет делать, что ему хочется, то он и сам не останется здоровым, и вместе со своею гибелью повлечет разрушение и распадение и других членов» (*Преп. Феодор Студит. Великое*

оглашение. I, 3 // *Преп. Феодор Студит*. Творения. Т. 1. С. 227). Та же самая экклесиологическая мысль отчетливо выражается и св. Феопитом Филадельфийским, который, говоря об идеале общежительной формы иночества, замечает, что каждый монах должен на первое место ставить интересы киновии, а не следовать собственным желаниям, ибо для него является честью служить «Телу», которое и представляет собой иноческая община (см.: *Salaville S. La vie monastique grecque au début du XIV siècle d'après un discours inédit de Theolepte de Philadelphie // Études byzantines*. Т. II. Bucarest, 1945. P. 120–121). Идея «снисхождения» (выражающаяся глаголом *συγκαταβαίνω* и существительным *συγκατάβασις*) Бога Слова встречается у многих отцов Церкви, но наиболее яркое выражение находит у св. Афанасия Александрийского, который как бы выделяет три уровня «снисхождения». Первый можно назвать «онтологическим», когда «Логос, как Премудрость Божия, нисшел к сотворенному и на все излил Свои силы, которыми все вызывает к бытию, сохраняет, скрепляет и приводит в движение». Второй уровень — «антропологический», связанный с творением первого человека «по образу Логоса», благодаря которому человек обладает некими «оттенками Слова», позволяющими ему быть причастным Божественной природе и общаться с Ней. Третий уровень — «христологически-сотериологический», связанный с воплощением Логоса: «Для спасения людей Слово Божие в Духе Святом снизошло в утробу Девы Марии и облеклось в человеческое тело... Истинно сущее снова физически, существенно соединилось с тленной и смертной природой человека. Результатом этого соединения было обожение человеческой природы Спасителя». А поскольку «Христос, как Искупитель, таинственной связью соединен со всеми верующими в Него и искупленными Им», то «вследствие этого все благодатные дары, полученные человеком Иисусом, становятся

достоянием всего человечества. Та физическая перемена, то прославление, которые получены человечеством Искупителя под воздействием обитавшего в Нем Божества, произойдут и с природой Его истинных учеников и последователей» (Попов И. В. Религиозный идеал святого Афанасия Александрийского. Сергиев Посад, 1904. С. 25–49). Идею «снисхождения» до св. Афанасия можно проследить у ряда других отцов и учителей Церкви. В частности, ее разрабатывает и Ориген, касающийся несколько иных аспектов данной идеи. В «снисхождении» Бога Слова он подчеркивает момент «смирения» и «кеносиса»: Слово, «смирившись», снизошло к нам (*ἡμῖν συγκαταβαίνων καὶ... ταπεινούμενος*), и подобное «смирение» Слова, согласно Оригену, неотделимо от Его Божественного человеколюбия (*φιλανθρωπία*). Последнее же связано с «теофаническим» аспектом Боговоплощения: «снизойдя», Слово облеклось в человеческую плоть, ибо иначе люди бы не смогли вынести сияния Божества Самого по Себе (см.: Harl M. Origène et la fonction révélatrice du Verbe incarné. Paris, 1958. P. 232, 310). Данная идея стала общим достоянием и всего поледующего православного богословия. Так, один из византийских «императоров-богословов», живший в XIII в., Феодор II Ласкарис, в «Словах о христианском Богословии» выражает эту идею следующим образом: «Бог — во плоти (*ἐν σαρκί*), и это — вследствие Его подлинного величия. Бог — среди смертных, и это — вследствие Его высочайшего снисхождения (*τῆς ἁκρας συγκαταβάσεως*)» (ΚΡΙΚΩΝΗΣ Χ. Θ. ΘΕΟΔΩΡΟΥ ΛΑΣΚΑΡΕΩΣ ΠΕΡΙ ΧΡΙΣΤΙΑΝΙΚΗΣ ΘΕΟΛΟΓΙΑΣ ΛΟΓΟΙ // ΑΝΑΛΕΚΤΑ ΒΛΑΤΑΔΩΝ, 49. ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗ, 1988. Σ. 152).

¹⁰³ Преп. Макарий цитирует, опуская слова: *одного из малых сих*. Пропуск наблюдается и в следующей цитате (Мф. 25, 40).

¹⁰⁴ Цитата свободная. Ср. толкование этого места у блж. Феофилакта: «Возведши к самой высшей добродетели — любви, Господь восстает против славы, которою

- обыкновенно сопровождаются добрые дела. Заметь, что говорит: *внемлите* (берегитесь!) говорит как бы о каком-нибудь звере лютом. Берегитесь, чтобы он не растерзал вас. Впрочем, если ты творишь дело милосердия и пред человеками, но не с тем, чтобы на тебя смотрели, не будешь осужден и не потеряешь мзды. Но если делаешь то из тщеславия, то потеряешь награду и будешь осужден, хотя бы делал то и в клети своей. Бог карает или увеличивает намерение» (Благовестник, или Толкование блаженного Феофилакта Болгарского на Святое Евангелие. Ч. I. М., 1991. С. 75).
- 105 Ср. понимание этого места у преп. Иоанна Кассиана Римлянина, который связывает его с толкованием одной фразы из Молитвы Господней (*да святится имя Твое*). Согласно преподобному, данную фразу можно понять в том смысле, что «освящение Бога есть наше совершенство» (*sanctificatio Dei nostra perfectio est*). Поэтому фразу молитвы можно передать словами: «Отче! Сделай нас такими, дабы мы заслужили постижение и познание Твоей святости, или, лучше, дабы эта святость открылась в духовной жизни нашей». А это, согласно преп. Иоанну, только тогда исполнится в нас, когда люди увидят добрые дела наши и прославят Отца нашего Небесного (Мф. 5, 16). См.: *Jean Cassien. Conférences*. Т. 2. Р. 56).
- 106 Если предшествующее место из Посланий св. Павла преп. Макарий цитирует свободно, то данная цитата вообще не устанавливается. Возможно, она восходит к устному Преданию. Как констатирует А. Бейкер, в сирийском «Учении апостолов» (*Die Syrische Didaskalia Apostolorum / Hrsg. von H. Achelis und J. Fleming. Leipzig, 1904. S. 74*) после цитаты из 2 Фес. 3, 10 следуют слова: «ибо и Господь Бог ненавидит ленивых». По предположению этого исследователя, преп. Макарий был знаком с сирийской версией «Учения» (см.: *Baker A. Pseudo-Macarius and Gregory of Nyssa // Vigiliae Christianae. Vol. 20. 1966. P. 229*). Однако, на наш взгляд, это отнюдь не

обязательно. Помимо устного Предания, данную фразу он мог почерпнуть и из греческого прототипа сирийского «Учения апостолов».

107 Праздность, или леность, постоянно осуждается в святоотеческих творениях, особенно в аскетических. См., например, у св. Василия Великого: «Всякий повод для лени есть повод для греха (*πάσα πρόφασις ἀρτίας πρόφασις ἐστὶν ἁμαρτίας*), ведь [христианину] следует [всегда], вплоть до смерти, проявлять усердие, а также [являть свое] терпение. Ибо лень (*ἡ ὀκνηρία*), сопряженная с лукавством, подвергает осуждению ленивца, что явствует из слов Господа: *Лукавый раб и ленивый!* (Мф. 25, 26)» (ΒΑΣΙΛΕΟΣ Ο ΜΕΓΑΣ. ΜΕΡΟΣ Γ'. Σ. 260; *Свт. Василий Великий. Правила, кратко изложенные*, 69 // *Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 245*). Преп. Исаак Сирин также увещевает иноков: «Остерегайтесь, возлюбленные, праздности, потому что познанная смерть (*ἐγνωσμένος θάνατος* — это выражение, скорее всего, указывает на вкушение от древа познания добра и зла, повлекшее за собою смерть. — А. С.) сокрыта в ней. Ибо без нее невозможно попасть в руки [бесов], старающихся пленить монаха» (ΤΟΤ ΟΣΙΟΤ ΠΑΤΡΟΣ ΗΜΩΝ ΙΣΑΑΚ... ΕΥΤΡΕΘΕΝΤΑ ΑΣΚΗΤΙΚΑ. Σ. 174).

108 Это понятие (*υιοθεσία* — в старых переводах обычно передается как «сыноположение») предполагает, что изначально люди были «сынами Божиими», но утратили свое «сыновство» в результате грехопадения. Оно возвращено им воплощением Бога Слова и крестной смертью Господа. Об этом хорошо говорит св. Василий Великий: Домостроительство Бога и Спасителя нашего относительно человека состоит в «отозвании его из изгнания» (*ἀνάκλησις ἐστὶν ἀπὸ τῆς ἐκπτώσεως*) и возвращении к близости с Богом (*εἰς οἰκείωσιν Θεοῦ*) из отчуждения, происшедшего в результате преслушания. Поэтому и Христос пришел во плоти, и были даны примеры евангельского жития (*αἱ τῶν εὐαγγελικῶν πολιτευμάτων*), страдания, гроб, воскресение — чтобы

человек, спасаемый через подражание Христу, вернул себе изначальное усыновление (*τὴν ἀρχαίαν ἐκείνην υἱοθεσίαν*) (см.: *Basile de Césarée. Sur le Saint-Esprit / Ed. par B. Pruche // Sources chrétiennes. № 17 bis. Paris, 1968. P. 364*). Необходимым условием возвращения данного «усыновления» является Таинство Крещения, и св. Кирилл Иерусалимский называет его «доставляющим отпущение грехов и усыновление» (*ἀφέσεως ἁμαρτημάτων καὶ υἱοθεσίας*) (*Cyrille de Jerusalem. Catéchèses mystagogiques. P. 114*). Наконец, это «усыновление» немыслимо и без действия Святого Духа. Поэтому Дидим Слепец говорит, что разумная тварь (*ἡ κτίσις ἡ λογική*), когда становится достойной «обновления и усыновления» (*ἀνακαινισμοῦ καὶ υἱοθεσίας*), удостоивается их через действие всемогущей благодати Святого Духа (см.: *ΣΕΡΑΠΙΩΝ ΘΜΟΤΕΣΕΩΣ. ΔΙΔΤΜΩΣ Ο ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΥΣ // ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΕΛΛΗΝΩΝ ΠΑΤΕΡΩΝ. Τ. 43. ΑΘΗΝΑΙ, 1971. Σ. 244*). И сам преп. Макарий говорит, что «верная душа» (*πιστὴ ψυχὴ*), достойно прошедшая все испытания и живущая по заповедям, удостоивается освобождения от страстей и принятия от Духа полноты усыновления (*τῆς υἱοθεσίας τοῦ πνεύματος πλήρως λαμβάνει*) (*Die 50 geistlichen Homilien des Makarios. S. 87*).

109 Ср. 2 Кор. 8, 9; глагол *πτωχεύω* выражает здесь идею кеносиса (истощения) Бога Слова. Ср., например, у преп. Анастасия Синаита, который говорит о «цели добровольного смирения Христа» (*τὸν σκοπὸν τῆς ἐκουσίου Χριστοῦ ταπεινώσεως*), потому что Он «истощил Себя и обнищал» (*ἐκένωσε καὶ ἐπτώχευσεν*), дабы уничтожить гордыню врага» (*Anastasii Sinaitae Viae dux / Ed. K.-H. Uthemann // Corpus Christianorum. Vol. 8. Turnhout-Leuven, 1981. P. 246*). Подобное «обнищание» Господа служит образцом для нас и нашего смирения (эту мысль преп. Макарий выражает фразой: *Χριστοῦ τοῦ δι' ἡμᾶς πτωχεύσαντος μιμηταὶ γενόμεθα*). Аналогичную мысль высказывает и Николай Кавасила, говоря об одном из блаженств: «нищета духом»

(*ἡ ἐν πνεύματι πτωχεία*) состоит в том, что не следует думать о себе более, нежели должно думать; но думайте скромно (Рим. 12, 3). Такая нищета — удел тех, которые познали «нищету Иисуса» (*τὴν Ἰησοῦ πτωχείαν*), ибо Он, будучи Владыкой [всего], стал причастным естеству и образу жизни рабов (см.: *Nicolas Cabasilas. La vie en Christ. T. II / Ed. par M.-H. Congourdeau // Sources chrétiennes. № 361. Paris, 1990. P. 84*). Кстати, следует отметить один немаловажный аспект в учении о кеносисе: «истощание Бога Слова» есть одновременно и *наполнение* Его человечеством, восприятие второй Ипостасью Святой Троицы всей *полноты* человеческой природы. Соответственно, и наше подражание Христу в этом плане предполагает смирение как истощание и обнищание греховной самости, которое одновременно влечет наполнение Божеством и причастие Ему. Поэтому чуть ниже преп. Макарий и говорит о наполнении (*πλήρωσις*) Святым Духом (см. примеч. 118).

¹¹⁰ Преп. Макарий цитирует свободно. Заимствуя у св. апостола Павла свою еkkлесиологическую идею, преп. Макарий усваивает и «антропологические измерения» ее: как человек есть психофизическое единство, в котором душа занимает руководящее значение, так и Церковь есть Тело, неразрывно сопряженное со Святым Духом, а поэтому управляемое Им и питаемое Богом Словом. Отсюда вытекают и глубокие сотериологические выводы: «...обогочеловечивание или (по святоотеческой терминологии) обожение верующего не может касаться одной только души, оно необходимо проявляется вместе и на теле: верующий объединяется со Христом не только духовно, но и телесно, становится органически нераздельным членом Богочеловеческого Тела — Церкви, хотя в то же время и сохраняя свою личность (Рим. 2, 4–5). И если человек является христианином по природе своей, то христианин — церковен по природе. Поэтому в Новом Завете говорится о спасении не только

отдельного человека, но известно и “общее спасение” — *κοινὴ σωτηρία* (Иуд. 3): “всего Тела-Церкви” (Рим. 12, 4–5; Еф. 5, 23), всего Израиля (Рим. 11, 26), всех людей и народов (1 Тим. 4, 10; Тит. 2, 11; Деян. 28, 28; Рим. 11, 11), всей земли (Деян. 13, 47), всего мира (Ин. 4, 42; 1 Ин. 4, 14)». (Муретов М. Д. Новый Завет как предмет православно-богословского изучения. Сергиев Посад, 1915. С. 32).

¹¹¹ Эту же мысль св. апостола Павла со ссылкой на 2 Кор. 8, 14–15, повторяет и св. Василий Великий, но совсем в ином контексте: если преп. Макарий, точно следуя за апостолом, говорит о духовном «взаимодополнении» христиан, то св. Василий Великий переносит мысль апостола на плоскость, так сказать, «социальных и экономических отношений». Согласно св. Василию, если среди братий возникает нужда покупать друг у друга или продавать друг другу что-либо (*τὸ ἀγοράζειν παρ’ ἀλλήλων καὶ πωλεῖν ἀλλήλοις*), то здесь также должен господствовать дух христианской любви и соблюдаться равенство (*ἰσότης*), противостоящие духу наживы. См.: ΒΑΣΙΛΕΟΣ Ο ΜΕΓΑΣ. ΜΕΡΟΣ Γ’. Σ. 350–351, 75; *Свт. Василий Великий. Правила, кратко изложенные*, 285 // *Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 310.*

¹¹² Весьма частое обозначение монашеской жизни. Ср., например, поучение св. Ипатия Руфианского к инокам: «Воззрите, братия, на избрание ваше — ведь вы избраны в ангельское воинство (*εἰς ἀγγελικὸν τάγμα ἐκλήσητε*). Как Ангелы каждый день прославляют Бога, так и вы, воспевая Его в гимнах, старайтесь прославлять Его и делами своими, осуществляя, как сказано, добродетели: прежде всего любовь к Богу и к ближнему, затем — воздержание, безмолвие, терпение, нестяжание, целомудрие, долготерпение и постоянное сокрушение о грехе... Ибо вы, принявшие ангельскую жизнь на земле, если будете подвигаться краткое время сие, победите с помощью благодати Христовой козни врага, одолеете плотские страсти

и благоугодите Богу, то станете лучше Ангелов, по словам: *Разве не знаете, что мы будем судить ангелов* (1 Кор. 6, 3)» (*Callinicos. Vie d'Hypatios. P. 156–158*). Автор «Жития св. Григория Синаита», коснувшись обстоятельств его земной жизни, говорит, что они не имеют существенного значения, поскольку ничем не содействовали подлинной цели его бытия (*πρὸς οὐδὲν συμβαλλόμενα τῇ ἐκεῖνου σκοπῇ*). «Ибо он на небесах стяжал себе отечество, блаженное и нерушимое отечество». Поэтому автор «Жития» считает необходимым сразу обратиться к рассказу об «ангельской его жизни (*τὸν ἀγγελικὸν βίον*), о наилучшем и как бы невещественном житии его (*τὴν ἀρίστην καὶ οἶον αὔλον διαγωγὴν καὶ πολιτείαν*)» (Житие иже во святых отца нашего Григория Синаита. С. 3).

113 Выражение *ἐπὶ τὸ αὐτὸ τυχάνοντες* явно является отзвуком аналогичных выражений в Деян. 2, 1, 44, 47, где говорится, что первохристиане (ученики Христовы) *все были единомысленно вместе (ἦσαν πάντες ὁμοῦ ἐπὶ τὸ αὐτό)*; *все верующие были вместе (πάντες δὲ οἱ πιστεύοντες ἦσαν ἐπὶ τὸ αὐτό)* и *Господь же ежедневно прилагал спасаемых к Церкви (προσέτιθει τοὺς σωζομένους κατ' ἡμέραν ἐπὶ τὸ αὐτό)*. Указанные выражения в «Деяниях» имеют несомненный экклесиологический смысл, что наиболее отчетливо проявляется в последнем (этот экклесиологический смысл совершенно точно уловлен в синодальном переводе: *букв.: прилагал спасаемых к тому же самому*). Употребление преп. Макарием аналогичного выражения предполагает, что он рассматривал монашескую общину как прямую преемницу первохристианской Церкви апостольского периода.

114 Ср. «Духовные беседы»: «Невозможно наступать на аспида и василиска и попираť льва и змия (Пс. 90, 13), если прежде не очистить самого себя, насколько это возможно человеку, и не быть укрепленным Тем, Кто сказал апостолам: *Се, даю вам власть наступать на змей и скорпионов и на всю силу вражью* (Лк. 10, 19). Ибо если бы естество человеческое и без

всеоружия Святого Духа могло *стать против козней диавольских* (Еф. 6, 11), то не было бы сказано апостолом: *Бог же мира сокрушит сатану под ногами вашими вскоре* (Рим. 16, 20)» (Die 50 geistlichen Homilien des Makarios. S. 200).

- ¹¹⁵ Раскол («схизма») всегда рассматривался отцами Церкви как зло, часто отнюдь не меньшее, чем ересь. Так, св. Феодипт Филадельфийский, полемизируя в XIV в. против сторонников так называемой «арсенитской схизмы», уподобляет раскольников иудеям, отвергнувшим Царство Христово и признавшим кесаря своим царем (Ин. 19:12–15): подобным же образом и раскольники, отвергая Христа — «Главу всех нас», позволяют вместо него появляться многим «главам» — руководителям их «сектантских сборищ» (*παράταξις*). Тем самым единое «воинство Христово» разделяется на множество «мелких подразделений», каждый начальник которых — «сам себе голова», а это, по мнению св. Феодипта, неминуемо грозит их поражением в духовной брани и подвергает опасности всю «рать Христову». См.: *Sinkewicz R. A Critical Edition of the Anti-Arsenite Discourses of Theoleptus of Philalephia // Medieval Studies. Vol. 50. 1988. P. 76–78.*
- ¹¹⁶ «Закон Христов» здесь во многом тождественен «закону Премудрости», упоминаемому выше (см. примеч. 53). Аналогичную мысль, хотя и в несколько ином контексте, высказывает и преп. Симеон Новый Богослов, называющий святых «членами Христовыми» (*μέλη Χριστοῦ*): они являются таковыми «от века вплоть до последнего дня», составляя «единое Тело Христово»; Главой этого Тела является Сам Господь. Поэтому одни из святых выполняют как бы роль рук, трудясь и осуществляя Его всесвятую волю; другие суть как бы плечи — они носят бремена друг друга, исполняя закон Его; третьи есть как бы грудь и т. д. См.: *Syméon le Nouveau Theologien. Traités théologiques et éthiques. T. 1. P. 224.*

- ¹¹⁷ Выражение τὸ ἔργον τοῦ λόγου, скорее всего, указывает на «служение словом» в самом широком смысле: духовного назидания, научения, толкования Священного Писания и т. д., которое возлагалось на духовно опытных подвижников и молитвенников, то есть старцев.
- ¹¹⁸ Образ Марфы и Марии многообразным способом трактуется в святоотеческой письменности (см. ниже примеч. 83 к «Аскетическому слову» Стефана Фиваидского). Наиболее традиционный тип можно наблюдать, например, у блж. Феофилакта: «Пожалуй, разумеи под Марфою деятельную добродетель, а под Марию — созерцание. Деятельная добродетель имеет развлечения и беспокойства, а созерцание, став господином над страстями (ибо Мария значит “госпожа”), упражняется в одном рассмотрении Божественных изречений и судеб... Итак, если ты можешь, восходи на степень Марии через господство над страстями и стремление к созерцанию. Если же это невозможно для тебя, будь Марфою, прилежи деятельной стороне и чрез то принимай Христа» (Благовестник. Т. 2. С. 97). Отдавая предпочтение «части Марии» перед «служением Марфы», отцы Церкви обычно стремились подчеркнуть их единство. Так, преп. Исаия (хотя и в несколько иной связи), обращаясь к инокам, говорит: «Стяжаем себе Марфу и Марию, которые суть злострадание и сокрушение (ἡ κακοπάθεια καὶ τὸ πένθος); они плачут перед Спасителем, чтобы воскресил Он Лазаря, то есть ум, связанный пеленами собственных желаний (τῶν ἰδίων δελημάτων). И Он творит милость им, воскрешая Лазаря, а затем оставляет им развязать и освободить его. И если Лазарь освобожден, то тогда делается явным усердие Марии и Марфы» (ΤΟΥ ΟΣΙΟΥ ΗΜΩΝ ΑΒΒΑ ΗΣΑΙΟΥ ΛΟΓΟΙ. Σ. 131–132). Следует отметить, что в христианской письменности «служение ради покоя братий» (выражение преп. Макария, обозначающее послушание и телесные труды на различных работах,

например на кухне и т. п.), то есть служение Марфы иногда поставлялось выше молитвенного подвига и созерцания. Это, например, видно из эпизода «Жития» Христа ради юродивой (одной из самых первых), носящей в различных источниках разные имена: преп. Исидора Тавеннийская, Сале, Варанкис и Нисима (память ее празднуется 10 мая; см. замечание о ней преосвященного Сергия: «Сказание об этой дивной подвижнице современника Палладия в «Лавсаике» 37 и 38 не подлежит сомнению» (*Сергий, архиепископ*. Полный месяцеслов Востока. Т. II. Ч. 2. Владимир, 1901. С. 176)). Покинув в ранней молодости отчий дом, эта святая, по свидетельству грузинского «Жития» ее, провела 40 лет в пустыне, а затем приняла на себя добровольный подвиг юродства в Тавеннийской женской обители. Авве Питириму, ученику преп. Антония, было о ней видение. Ангел Божий явился и сказал ему: «О Питирим! Украсилось твое служение через Ангелов, которые радуются о тебе за бодрствование и непрестанное молитвословие. Выходи ныне из заключения твоего, иди и возьми благословение у женщины, прикидывающейся помешанной и находящейся около Александрии в монастыре Бантасии; ибо есть там женщина, у которой голова покрыта ветхой повязкой, внутренно же она украшена венцом духовным, — она больше тебя. Ты сидишь в этой пещере один, не возмущаемый никем, она же, находясь в общежитии, огорчаемая и терзаемая всеми, в сердце своем никогда не отступит от Бога» (*Кекелидзе К.* Эпизод из начальной истории египетского монашества // Труды Киевской Духовной Академии. 1911, № 3. С. 353). Этот эпизод, когда юродивая Христа ради, исполняющая в киновии самые черные работы (т. е. «служение Марфы»), поставляется выше прославленного исихаста, стяжавшего «удел Марии», показывает, что главным в православном монашестве почиталось не столько то или иное служение, сколько

внутреннее расположение служащего. Именно этот момент и акцентирует преп. Макарий.

119 Эту же идею уже в новое время ясно выражает и архимандрит Киприан (Керн): «Аскезой, как воздержанием, не может и не смеет ограничиваться все делание монаха. Такая аскеза только средство, а не цель, и при этом средство негативное по своему содержанию. Это есть преимущественно воздержание от чего-либо и **недопущение** в себе известных низших психофизических потребностей. В этом нет положительного конструктивного момента и нет момента служения. Аскеза только помогает другим духовным проявлениям: молитве, созерцанию, богомыслию и т. д. И самые иноческие обеты суть обеты тоже негативные: обещание, что **не** делать — **не** иметь своей воли, **не** жениться, **не** стяжать материальных благ. Эти обеты не могут поэтому ограничивать монашеское делание, ибо они выражают неделание. Не ограничиваются также и цели монашества физическим трудом, как бы он ни был важен и необходим в обиходе монашеской жизни. Труд может быть только подсобным средством для ослабления телесных пут и тягот, но никак не целью». Положительный же момент монашеского служения следует искать «в области Духа, в Его энергиях» (*Киприан (Керн), архимандрит*. Ангелы, иночество, человечество (К вопросу об ученом монашестве) // Богословский сборник. Вып. II. 1955. С. 26–27).

120 Ср. у преп. Иоанна Кассиана Римлянина, который, сообщая о правилах восточных киновий, замечает, что в них иноки несут служения (*officia*) по неделям и исполняют их «с таким усердием и смирением, с какими никакой раб не служит самому строгому и могущественному господину». После окончания седмицы сменяющиеся монахи моют ноги всем братьям, собирающимся для обычного псалмопения, и просят у них, в качестве награды за свой недельных

труд, общих молитв. См.: *Jean Cassien. Institutions cénobitiques*. P. 146.

- 121 Преп. Макарий цитирует свободно (как он это делает и выше). Данное место «Деяний» св. Василий Великий приводит для доказательства того, что «предстоятелю слова» (*τὸν προεστῶτα τοῦ λόγου*) не следует самому утруждаться менее важными делами (*ἐν τοῖς ἐλάττωσιν αὐτουργεῖν*), оставив попечение о более важном (ΒΑΣΙΛΕΙΟΣ Ο ΜΕΓΑΣ. ΜΕΡΟΣ Γ'. Σ. 111; *Свт. Василий Великий*. Нравственные правила, 22 // *Свт. Василий Великий*. Творения. Т. 2. С. 84–85).

- 122 Любовь к Богу освящала и просвещала всю жизнь и учение преп. Макария. При этом им особенно подчеркивалось, что «наша любовь к Богу тогда только будет иметь надлежащий смысл и значение, только тогда и будет нормальной, когда она будет прочна, присуща нам в каждый момент нашей жизни. О постоянстве нашей любви пред Богом нам всегда и следует особенно заботиться» (*Бронзов А.* Несколько данных для характеристики нравственного мировоззрения преп. Макария Египетского // *Христианское чтение*. 1910. № 10. С. 521).

- 123 Понятия *συνπαρουσία* (букв.: соприсутствие) и *συνανάκρασις* («смешение» и даже почти «слияние») обозначают ту пронизанность человеческого естества Святым Духом, о котором говорилось выше (см. примеч. 7 к «Духовным беседам»). В другом своем творении преп. Макарий замечает, что Бог столь возлюбил человеческую душу, сотворенную по образу Его, что позволил многообразным образом украсить Себя в ней, сделать ее «общницей» Собственной природы (*τῆς ἰδίας φύσεως κοινωνὸν αὐτὴν καθιστάντα*) и так слиться (*συνανακρθεῖσα ἐνοῦται*) с Господом, что и она стала «духом» (*πνεῦμα καὶ αὐτὴ γινομένη*) (*Makarios/Symeon. Reden und Briefen. Bd. I. S. 258*). Указанные понятия обозначают полноту причастия Святому Духу. О такой полноте говорится и в сочинении Дидима Слепца «О Святом Духе», переведенном блж. Иеронимом.

В частности, здесь Дидим пишет: «Кто делается причастником Духа Святого, чрез причащение Ему делается также духовным и святым». Этот Дух и «Дух усыновления (сыноположения)», и Он, «усыновляющий нас в чад Божиих, дает свидетельство о причастии Своем нам, о том, что Он обладает духом нашим, что мы чада Божии. Из этого следует, что Бог, как Отец, даровал нам наследственное богатство, духовные дары, а Христу мы сонаследники, потому что называемся братьями Его по благодати и по Его любви. А наследниками Божиими и сонаследниками Христу мы будем, если состраждем Ему, чтобы общением страданий Его удостоиться и сопрославления с Ним» (Творения блаженного Иеронима Стридонского. Ч. 5. Киев, 1910. С. 383, 425). Строй мысли и даже отдельные выражения Дидима Слепца в приведенных его рассуждениях очень созвучны богословскому мирозерцанию преп. Макария.

124 Понятие *πλήρωσις* («наполнение») опять находит отзвук у Дидима Слепца. Полемизируя против отрицающих божественность Святого Духа, он замечает, что ни одна тварь не может наполнять вселенную (*τὴν οἰκουμένην*), содержать в себе (*συνέχει*) все и быть во всем, ибо это свойственно только Божеству. А величие Святого Духа нерасторжимо и беспредельно; оно — повсюду, проникает всё (*διὰ πάντων*) и всегда пребывает во всем; оно, будучи величием Божества, наполняет мир и содержит его в себе. Далее Дидим, ведя речь о крещении, говорит: если бы Святой Дух или Сын были «тварями», то «тварь» бы не могла освящать и наполнять (*ἀγιάζειν καὶ ποιεῖν τὴν πλήρωσιν*) все. Наконец, выражение «наполнение Божиим Духом» (*τὴν διὰ τοῦ Θεοῦ πνεύματος πλήρωσιν*) встречается и в пятой книге «Против Евномия», принадлежащей Дидиму Слепцу, но приписываемой св. Василию Великому. См.: *Didymus der Blinde. De Trinitate. Buch 2. Kapitel 1–7* / Hrsg. von I. Seiler. Meisenheim am Glan, 1975. S. 106, 132.

- 125 На это место Евангелия преп. Макарий довольно часто ссылается в своих творениях. Так, в одном из них он говорит, что этими словами Господь «намекает» (*ἀνιττεται*) на необходимость для христиан стать выше [ветхозаветного] Закона (*ἐπάνω γενέσται τοῦ νομοῦ*) (*Makarios/Symeon. Reden und Briefen. Bd. I. S. 41*). В другом творении речь идет о желающих удостоиться Божественного усыновления (*υἱοθεσίας*); они, по словам преп. Макария, должны блюсти в чистоте (*ἀγνόν*) не только тело, но и душу. Соблюдающих подобную чистоту преп. Макарий противопоставляет фарисеям, ибо «живущие под Законом» (*οἱ δὲ ὑπὸ νόμον*) соблюдают только внешнюю чистоту, а «живущие под Благодатью» (*οἱ δὲ ὑπὸ χάριν*) устремляются к внутреннему миру своей души и очищают прежде всего ее (*Ibid. Bd. II. S. 62*). И в «Духовных беседах» также говорится: «Бог создал все видимое и дал его людям для “упокоения и сладости” (*εἰς ἀναπαύσιν καὶ τρυφήν*); и Закон праведности даровал Он им. Однако со времени пришествия Христа Бог требует иного плода и иной праведности, [чем этот ветхий Закон,] — чистоты сердечной, благой совести, полезных слов, возвышенных и благих размышлений (*ἐνθυμήσεις*, или «побуждений») и всех свершений (*κατορθώματα*), [в которых преуспевают] святые». И далее следует названная цитата из Евангелия (см.: *Die 50 geistlichen Homilien des Makarios. S. 119*). Приведенные выдержки показывают, что преп. Макарий верно следовал учению Самого Господа, подчеркивая превосходство новозаветной Благодати над ветхозаветным Законом. В том же духе выдержаны и последующие цитаты из Евангелий.
- 126 Т. Инкен считает, что вместо *τῇ δεσπότη* можно предпочесть разночтение *τῇ σπουδαίῳ*, встречающееся в некоторых рукописях. Впрочем, и вариант *τῇ δεσπότη*, согласно мнению этого исследователя, также является вполне приемлемым: вполне возможно, что преп. Макарий обращался к некоему влиятельному

лицу, скорее всего епископу (Т. Инкен предполагает, что им мог быть св. Григорий Нисский). См.: *Inken Th. Zum 13 Kapitel des Grossen Briefes des Makarios-Symeon // Zeitschrift fur Kirchengeschichte. Bd. 97. 1986. S. 79–84.*

127 Это выражение (*τὸν χριστιανισμόν ἀκριβῶς ἀνερρευνῶντες*), в контексте всего предшествующего и последующего развития мыслей преп. Макария, показывает, что он, как и все отцы-подвижники, понимал такое «исследование» отнюдь не в смысле современного «теоретизирования», но рассматривал его прежде всего и главным образом как «исследование жизнью». Отсюда вытекает и точка зрения на догмат, выработанная в аскетической письменности: подвижники «смотрят на него не просто как на предмет ведения, но как на предмет, имеющий ближайшее значение в деле спасения человека. Значит в христианстве они видят не простую доктрину о точных догматах, но спасительную силу Божию, одновременно и возводящую человека от тления и страсти в нетление и бесстрастие, и дающую известное ведение о Боге. Ведь что иное, например, представляет из себя аскетическое созерцание, как не познание умом Бога, предваряемое и сопровождаемое постоянной борьбой со страстями, которые здесь так же затемняют чистое ведение, как бельмо затемняет зрение глаза. Как бельмо не дает возможности глазу ясно взирать на мир, даже совсем делает человека слепым, так страсти, помрачая ум, обессиливают его для познания Бога, даже совсем превращают его в раба чувственности или гордости. И как для ясного созерцания физического мира необходимо снятие бельма с глаза, так и для зрения умом духовного мира нужно искоренение страстей» (Пономарев П. О значении аскетической литературы. Казань, 1899. С. 11–12).

128 Преп. Иоанн Кассиан Римлянин несколько в ином, но созвучном с мыслями преп. Макария духе толкует эту заповедь: уподобиться Богу Отцу мы можем

прежде всего через любовь, и нет другого пути к «истинному совершенству» (*veram perfectionem*); как Бог нас возлюбил не ради чего-либо иного, но только ради нашего спасения, так и мы должны любить Бога только за Его любовь к нам. См.: *Jean Cassien. Conférences*. Т. II. Р. 107.

129 Согласно преп. Симеону Новому Богослову, эта чистота достигается лишь глубочайшим смирением. По его словам, Бог взыскует и желает сокрушенного духа и сокрушенного сердца (ср. Пс. 50, 19). Когда же человек обретает их, то ему свойственно обращаться к Богу с такими словами: «Кто есть я, Господи и Владыка мой? Ведь Ты сошел, воплотился и умер ради меня, чтобы меня освободить от смерти и тления и сделать меня общником и причастником Твоей Славы и Твоего Божества». И когда человек приходит в подобное внутреннее состояние и оно царствует даже «в незримых движениях сердца» (*κατὰ τὰς ἀφανεῖς κινήσεις τῆς καρδίας*) его, тогда он таинственно обретает «*дух прав в утробе* своей» (ср. Пс. 50, 12), то есть дух свободы и отпущения грехов. См.: *Syméon le Nouveau Théologien. Traités théologiques et éthiques*. Т. II. Р. 214–216.

130 Преп. Макарий употребляет многосмысленное слово *ἀποκατάστασις*, встречающееся и в Новом Завете (Деян. 3, 21) — *ἄχρι χρόνων ἀποκαταστάσεως πάντων*; в русском переводе немного неточно — «до времен свершения всего»; лучше же — «до времен восстановления всего»), и у многих отцов Церкви. Данное понятие приобретает несколько «подозрительный оттенок» в связи с концепцией «апокатастасиса всего», развитой в позднем еретическом оригенизме. Такой «подозрительно-еретический оттенок», естественно, чужд преп. Макарию, который здесь подразумевает восстановление изначальной чистоты образа Божиего в человеке. В схожем смысле он употребляет это понятие и в других своих творениях. Например, говорит, что обетованная слава и восстановление небесных благ (*ἡ τῶν ἐπουρανίων ἀγαθῶν*

ἀποκατάστασις) сокрыты здесь в скорбях, страданиях, терпении и вере святых. Еще преп. Макарий замечает, что Домостроительство Пришествия Спасителя состоит прежде всего в великом даре восстановления чистоты [человеческой] природы (ἡ τῆς καθαρᾶς φύσεως ἀποκατάστασις). См.: *Makarios/Symeon. Reden und Briefen. Bd. II. S. 101–198.*

131 Тема постоянного борения и непрестанного трудничества на поприще духовного преуспeyания является внутренним стержнем всей православной аскетики. Ср., например, у преп. Феодора Студита: «Добродетель по природе — нечто всегда движущееся и никогда не останавливается при движении вперед, но участвующих в ней всегда приводит к лучшему... Таким образом, никакой остановки [в стремлении] к добру не бывает, ибо неподвижность в добре становится началом зла. Поэтому и мы, братия, не будем останавливаться на поприще добродетели, но будем всегда удобоподвижны, как бы вновь созданные [на добро], переходя от силы в силу, пока достигнем *в мужа совершенна, в меру исполнения Христа* (Еф. 4, 13)» (Преп. Феодор Студит. Малое оглашение, 108 // Преп. Феодор Студит. Творения. Т. 2. С. 196–197).

132 Под *ματαίας πληροφορίας* преп. Макарий в конкретном случае понимает, вероятно, своего рода лжеудостоверенность. Если подлинная удостоверенность даруется благодатью Божией и представляет собой истинную полноту религиозного опыта, то лжеудостоверенность зиждется лишь на предвзятом и суетном мнении человеческом, то есть в конечном счете на гордыне самовлюбленного рассудка, впадающего в прелесть.

133 Еще один пример того, как один и тот же термин (в данном случае — *ἀμεριμνία*; см. выше примеч. 58) используется преподобным в противоположных смыслах. Ср. одно место «Духовных бесед», где он противопоставляет христианам, имеющим пламенную любовь к Господу, принимающим озарение от

Святого Духа и причастным Ему «души немужественные и расслабленные (ἄνδρες καὶ χαῖνοι), которые не устремляются отсюда в поиске [горней благодати] (μὴ ζητοῦσαι ἀπεντεῦθεν), как пребывающие еще во плоти, не уповают, пребывая стойкими и долготерпеливыми, на приятие полного, а не частичного освящения сердца; которые не стремятся стать общниками (κοινωνῆσαι) Духа Утешителя со всем чувством и удостоверенностью, [не желают] освободиться, с помощью Духа, от порочных страстей и удостоиться благодати Божией, но, наоборот, похищаемые злом (ὑπὸ τῆς κακίας κλεπτόμενοι), предают себя расслабленности и распушенности (εἰς ἀμεριμνίαν τινὰ καὶ ἄνεσιν), полагая, что уже восприняли благодать Духа, имея утешение от нее в отдохновении любви и духовной сладости» (Die 50 geistlichen Homilien des Makarios. S. 94).

134 Один плектр равен примерно 0,095 гектара.

135 Ср. толкование этого места у св. Иоанна Златоуста: «Не для того ведь сказал Христос: *невозможная у человек возможна суть у Бога*, чтобы ты ослабевал в духе и удалялся от дела спасения как невозможного; нет, Он сказал это для того, чтобы ты, зная великость предмета, тем скорее принял за дело спасения и, с помощью Божией ступив на путь этих прекрасных подвигов, получил жизнь вечную» (Иже во святых отца нашего Иоанна Златоустого Избранные творения. Толкование на святого Матфея Евангелиста. Кн. 2. М., 1993. С. 646).

136 Мессалиане, как и преп. Макарий, употребляли глагол ἐκρίζω («удалять с корнем, искоренять»), утверждая, что усиленная молитва может полностью искоренить грех в человеке. Однако употребление одного и того же глагола у них и у преп. Макария осуществляется в совершенно ином мировоззренческом контексте. Для мессалиан молитва является *единственным средством* освобождения человека от рабства греху (см.: Dörries H. Die Messalianer im Zeugnis ihrer Bestreiter. Zum Problem des Enthusiasmus in

der spätantiken Reichskirche // Saeculum. Jahrbuch für Universalgeschichte. Bd. 21, 1970. S. 219). Преп. Макарий же, говоря в конкретном случае не о «грехе», а о «порочных страстях» (πάθη κακίας), ставит главный акцент на *всемогуществе Божием*, которому лишь *содействует* вся совокупность духовного подвига человека (а не одна молитва). В других своих творениях он неоднократно употребляет указанный глагол. Так, в «Духовных беседах» ему задается вопрос: *постепенно ли «истощается (истончается) и искореняется зло» (λεπτύνεται τὸ κακὸν καὶ ἐκρίζοῦνται)* и человек преуспевает в благодати или же *сразу*? На этот вопрос преподобный, приведя сравнение с постепенным возрастанием плода в утробе матери и также постепенным произрастанием семян, отвечает, что человек лишь постепенно приходит в меру *мужа совершенна* (Еф. 4, 13). В другом месте «Духовных бесед» преп. Макарий наставляет относительно «многих членов души» и ее «великой глубине» (ἡ ψυχὴ ἔχει μέλη πολλὰ καὶ βάθος πολὺ). По его словам, с приходом благодати (если, конечно, человек взыскует ее) духовно неопытный христианин начинает думать, что она сразу овладела всеми членами души и что «грех уже искоренен» (ἐξεργιζώθη ἡ ἁμαρτία), а тем самым неумолимо впадает в прелесть (см.: Die 50 geistlichen Homilien des Makarios. S. 151–152, 322). Таким образом, здесь у преп. Макария речь также идет лишь о постепенном подвиге духовного преуспевания, который лишь *содействует* благодати в искоренении зла или греха. Можно почти с уверенностью предполагать, что скрытая полемика, ощутимая в этих высказываниях преподобного, явно направлена против мессалиан, обольщенных своей мнимой святостью и безгрешностью. Еще более часто глагол ἐκρίζω встречается в «Словах и посланиях» преп. Макария. Так, согласно ему, после преступления заповеди в Адаме было посажено «горькое древо» (πικρὸν δένδρον), а поэтому Господь пришел, чтобы «искоренять» это древо, насадив

«новые небесные растения». Далее, по словам преподобного, стяжание чистоты сердечной является делом трудным, но человек должен предпринять его, прилагая многое усердие и старание, дабы «зло было совершенно искоренено» (*ἵνα ὁλοτελῶς ἐκρίζωθῇ τὸ κακόν*). Еще преп. Макарий говорит о том, что «грех искореняется, и человек вновь обретает первое состояние чистого Адама (*τὴν πρώτην πλάσιν τοῦ καδαροῦ Ἀδάμ*)» и что это происходит «посредством силы Святого Духа» (при чем подразумевается, вероятно, Таинство Крещения). Наиболее ярким местом в творениях преп. Макария, относящимся к затронутой проблеме, является его рассуждение о душе, за которую ведут борьбу силы добра и силы зла. Согласно преподобному, эти силы могут только увещавать (они являются «увещающими» — *προτρεπτικαὶ* человека, но отнюдь не принуждать его (т. е. они не суть «принуждающие» — *ἀναγκαστικαὶ*). Душа, обладающая свободой воли, может обратить свое произволение либо к одним, либо к другим «увещаниям», но сама по себе не в силах уничтожить зла в себе. Ибо «душа может прекословить греху (*ἀντιλεγεῖν τῇ ἀμαρτίᾳ*), но искоренить или победить его без Бога она не в силах» (см.: *Makarios/Symeon. Reden und Briefen. Bd. I. S. 71, 83, 92, 111*). Приведенные выдержки из творений преп. Макария показывают, что исходные посылки его богословия и мировоззрения мессалиан являются совершенно противоположными. Мессалиане уповают преимущественно на силу собственной молитвы, а преп. Макарий, хотя и говорит постоянно о необходимости духовного труда и молитвенного подвига человека, акцентирует прежде всего роль благодатной силы Божией в деле спасения человека. В данном случае преп. Макарий сохраняет верность библейской точке зрения на возможность примирения согрешившего и не переставшего грешить человека с Богом. Эта возможность обуславливается, «с одной стороны, субъективную, не утраченную через акт грехопадения

прародителей, *способностью человека противостоять силе греха*, а с другой — *объективным актом* Божественной милости, благодаря которой провинившиеся пред Богом могли с помощью различных умиловительных средств, невзирая на их наличную греховность, входить в богообщение». Причем «*активной стороной в деле прощения грехов является всегда Бог, любовь и милость Которого составляют более могущественную силу, чем сила греха, а посему и противостоящую последней и побеждающую ее силу*» (Введенский Д. Учение Ветхого Завета о грехе. Сергиев Посад, 1898. С. 204, 214). Можно сравнить позиции преп. Макария и мессалиан в отношении этого наиважнейшего положения христианского вероучения с почти современными им пелагианскими спорами на Западе, в ходе которых наметились две крайние точки зрения: «Главный фактор спасения у Пелагия есть *свободная личность*, спасающаяся индивидуальным усилием своей воли; принцип Августина, выдвинутый им против Пелагия, есть *всесильная благодать*, идеальным воплощением которой может служить лишь торжествующая, всесильная Церковь» (Трубецкой Е. Религиозно-общественный идеал западного христианства в V веке. Ч. I. С. 163). Мессалиане, безусловно, тесно смыкались с «полюсом пелагианства», а преп. Макарий, скорее, тяготел к «полюсу Августина», хотя ему, придерживающемуся принципа православной «синэргии», чужды были крайние выводы, сделанные выдающимся западным богословом в тылу полемики с пелагианами.

137

Здесь преп. Макарий опять касается проблемы «свободы» и «благодати», которая занимает важное место в его творениях. Сходное решение данной проблемы встречается у многих греческих отцов и учителей Церкви. В частности, Климент Александрийский указывает, «что как врач дает здоровье только тем больным, которые тому со своей стороны содействуют, так и Бог дарует вечное спасение тем, кто являет

к тому и свое содействие в знании и добродетелях; что люди добродетельные так же привлекаются Духом Святым к Отцу, как железо к магниту или стружки к янтарию, причем привлекаемое служит в данном случае не причиной (*αἴτια*), а только сопричиной (*συναίτια*) явления. Климент дает понять, что главное место в процессе нравственного развития принадлежит не воле человеческой, но благодати» (Миртов Д. Нравственное учение Климента Александрийского. СПб., 1900. С. 39).

138 В цитате у преп. Макария опускается слово «мира». Приводя эти выдержки из Священного Писания, преподобный подразумевает, что воплощение Бога Слова знаменует победу над силами тьмы — ту победу, которая была очевидной уже во время земного служения Господа. По словам одного православного богослова, «первый враг истины — сатана. Во время земной жизни Христа Спасителя он вступил с Ним в явную борьбу. До сего времени только некоторые люди, находившиеся под влиянием Духа Божия, боролись с людьми, повиновавшимися внушениям сатаны. В этой же борьбе мы видим, с одной стороны, Человека, в котором обитает полнота Божества, с другой — человека, в котором обитает вся полная сила демонов. Бог воплотившийся вступает здесь в борьбу с сатаною, вошедшим в человека» (Соколов Д. Искупление рода человеческого Господом Иисусом Христом. СПб., 1896. С. 167).

139 Противопоставляя «ясность (открытость) там» (*ἐκεῖ... εἰς τὸ προφανές*) и «здесь в сокровенном виде» (*ἐνταῦθα... κατὰ τὸ κρυπτόν*), преп. Макарий использует «типологический (прообразовательный)» метод толкования Священного Писания, органично сочетая его с духовным или «анагогическим» методом (то есть методом, возводящим от буквального к духовному смыслу Писания). Поэтому «там» следует понимать в смысле «явленности буквы» Ветхого Завета, а «здесь» — в смысле сокрытости духовного смысла

его, который открывается лишь в свете Благовествования Нового Завета. В данном случае преп. Макарий разделяет основные принципы толкования Священного Писания, четко намеченные Оригеном, который среди прочего также органично соединил «типологическую» экзегезу, восходящую к Новому Завету, и экзегезу духовную (см.: *Daniélou J. Origène comme exégète de la Bible // Studia Patristica. Vol. I, pt. I. 1957. P. 285–286*). Примечательно, что сходное толкование Евр. 3, 18–19 наблюдается у преп. Никиты Стифата, который сравнивает древних иудеев, не допущенных за свое неверие в землю обетованную, с теми, кто, без глубокой веры предаваясь одному «телесному упражнению» (то есть только телесной аскезе: *μόνης γυμνασίας σωματικής, ἄνευ πίστεως*), не могут войти «в упокоевание бесстрастия» (*εἰς τὴν τῆς ἀπαθείας κατάπαυσιν*) и «в совершенство ведения» (*τὴν τῆς γνώσεως τελειότητα*) (см.: *ΦΙΛΟΚΑΛΙΑ. ΤΟΜΟΣ Γ' . Σ. 346*).

140 Преп. Макарием предполагается комплекс духовных символов, которые в различных вариациях и сочетаниях были широко распространены в святоотеческой письменности. Прежде всего, данный комплекс неразрывно связан с «типологией Моисея-Христа» (преп. Макарий не случайно употребляет наречие *τυπικῶς*), то есть пониманием Христа, как «нового Моисея», перехода через Красное море — как крещения и т. д. (см.: *Daniélou J. From Schadows to Reality. Studies in the Biblical Typology of the Fathers. London, 1960. P. 153–226*). Далее, в аспекте аскетического богословия исход евреев из Египта часто понимался в духовном смысле, как обозначение духовного преуспевания христианина, исход его из «рабства греху» в «обетованную землю» духовной свободы, добродетели и истинного ведения. Данное понимание исхода, восходя к Филону Александрийскому, стало традиционной темой христианского богословия прежде всего благодаря Клименту Александрийскому и Оригену (см.: *De Lubac H. Histoire et*

Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène. Paris, 1950. P. 140). Позднее такое толкование исхода из Египта встречается у многих церковных писателей. Например, выдающийся, хотя и малоизвестный, византийский тайнозритель XI в. Илия Эдик постоянно использует в своем произведении символику данного исхода. Для него «Египет» является символом рабства греху; исход из Египта — избавления от греха путем очищения тела, с помощью благодати Божией, от скверных желаний; переход через Красное море — умерщвление страстей через очищение души (это является как бы второй стадией духовного преуспеяния, связанной с отвержением «любви к миру» — *φιλοκοσμία*); пребывание в пустыне — очищение ума посредством «безмолвия» (*ἡσυχία*), «внимания» (*προσοχή*) и молитвы; наконец, «земля обетованная» для Илии является символом конечной стадии духовного преуспеяния и означает достижение созерцания Бога и целокупной «жизни в духе» (см.: *Disdier M.-Th. La vie spirituelle selon Elie l'Ecdicos // Echos d'Orient. T. 31. 1932. P. 144–164*).
 141 Так, думается, лучше переводить фразу *ἀλληγορῶν εἰς τὴν τῶν Χριστιανῶν ἀλήθειαν τὰ τυπικὰ τῶν Ἰουδαίων*. Примечательно опять сочетание у преп. Макария «типологии» (которую предполагает слово «прообразы» — *τὰ τυπικὰ*) с «аллегорией», то есть духовным пониманием Священного Писания. Подобный подход к Писанию разделяли не только представители александрийского направления в экзегезе, но и лучшие богословы антиохийской школы. Например, согласно блж. Феодориту, «типологическое значение Ветхого Завета понятно уже из того, что “Закон прообразовал Благодать” (*ὁ νόμος προετύπου τὴν χάριν*), был образом духовного, посредством чувственного учил духовному. Поэтому “чувственное и внешнее в Законе применимо к иудеям, а духовное — к возлюбившим евангельское житие”» (*Глубоковский Н. Н. Блаженный Феодорит,*

епископ Кирский. Его жизнь и литературная деятельность. Т. 2. М., 1890. С. 46).

¹⁴² Ср. «Духовные беседы»: «Старайся быть безукоризненным чадом Божиим и *войти в покой оный* (Евр. 4, 11), *куда предтечею за нас вошел Христос* (Евр. 6, 20); старайся быть написанным в Церкви на небесах вместе с первородными (Евр. 12, 23), чтобы обрестись тебе одесную величия Всевышнего (Евр. 1, 3). Старайся войти в святой град, умиротворенный и горный Иерусалим, где и [находится] рай» (Die 50 geistlichen Homilien des Makarios. S. 203).

¹⁴³ Здесь преп. Макарий вновь возвращается к теме «духовного чувства (ощущения)», которая на этот раз связывается с темой духовного преуспевания. Под «благодатью» такого преуспевания следует, естественно, понимать «благодать (дар) Святого Духа». Ср.: «Многими и разнообразными благодатными способами (*τρόποις τῆς χάριτος*) в преуспевании и [духовном] возрастании удостоивает по прошествии времени благодать Духа прийти в совершенную меру чистоты те души, которые послушны ей во всем» (*Pseudo-Macaire. Oeuvres spirituelles*. P. 182).

¹⁴⁴ О «Духе усыновления» см. выше примеч. 117. Выражение *τοῦ προσκλήτοῦ πνεύματος* указывает на Божественную природу Святого Духа. Ср. у блж. Иеронима: «Амфилохий, Иконийский епископ, недавно прочитал мне свою книгу о Духе Святом, о том, что Он есть Бог, что Он достопоклоняем и что Он всемогущ» (Творения блаженного Иеронима. С. 313). С этим свидетельством блж. Иеронима вполне согласуется сотериология самого св. Амфилохия, согласно которой «Христос воплотился, чтобы через соединение Божества с человеком обновить человеческую природу и сообщить ей Божественное свойство бессмертия. В силу Его воплощения с верующими во Христа соединяется Дух Святой, обожающий их» (Попов И. В. Святой Амфилохий, епископ Иконийский // Богословские труды. Сб. 9. М., 1972. С. 68).

С этим учением св. Амфилохия в полном созвучии находятся и мысли, высказываемые в «Великом послании» преп. Макарием.

145 Ср. у св. Григория Нисского, который, толкуя 2 Тим. 2, 20–21, говорит, что «в великом жилище Бога» имеются сосуды золотые и серебряные, деревянные и глиняные. Под золотыми и серебряными следует понимать «нетелесное и духовное (умное) творение» (τὴν ἀσώματον καὶ νοερὰν κτίσιν), а под глиняными и деревянными — нас. Ибо преслушание превратило нас в землю (ἀπεγέωσσε) и сделало глиняными (ὁστρακίλους ἐποίησεν), а «древо греха» соделало нас из золотых сосудов деревянными. См.: Gregorii Nysseni in Canticum Canticorum. P. 208.

146 *Букв.*: совидными, обладающими одним и тем же ликом или образом (σύμμορφοι); это слово у преп. Макария восходит, скорее всего, к Рим. 8, 29. Опять можно привести сравнение со св. Амфилохием Иконийским, который говорит: «Владыка (т. е. Христос. — А. С.) стал подобным образу рабов (σύμμορφος τοῖς δούλοις ὁ δὲ δεσπότης γέγονεν), чтобы рабы снова стали подобными образу (σύμμορφοι) Бога» (цит. по: *Lampe G. W. H.* Op. cit. P. 1284). Сходное понятие *συμμορφία* («подобие») использует и св. Кирилл Александрийский, размышляя о воплощении Бога Слова: Бог Слово был рожден от Святого Духа во плоти, чтобы проложить путь благодати и чтобы мы обрели духовное возрождение (τὴν νοητὴν... ἀναγέννησιν) от Бога через Духа, получив «духовное подобие» (συμμορφίαν πνευματικὴν) с истинным по природе Сыном. См.: *Cyrille d'Alexandrie. Deux dialogues christologiques* / Ed. par G. M. de Durand // Sources chrétiennes. № 97. Paris, 1964. P. 334.

Послание к чадам своим

¹ *Букв.*: сотворить отречение (ποιῆσαι ἀποχήν); впрочем, следует отметить, что термин ἀποχή в святоотеческой письменности часто обозначал практику

аскетического воздержания, сближаясь с понятием *ἐγκράτεια*. Поэтому указанную фразу можно перевести и как «человеку следует блюсти воздержание». Далее необходимо подчеркнуть, что и понятие *ἐγκράτεια* у отцов Церкви понималось достаточно широко: «Все церковные писатели, говоря о воздержании, понимают его как добродетель, то есть именно как ограничение и искоренение зла и приобретение добра... Различая, далее, два вида воздержания христианского — внешнее и внутреннее, церковные писатели дают возможность в каждом из них видеть две стороны: отрицательную и положительную. В телесном воздержании они обнаруживаются в искоренении страстей, например блуда, чревоугодия, и в доведении телесных потребностей до того *minimum*'а, когда пища, например, принимается в самом ничтожном количестве, да и то через несколько дней. Отрицательная сторона внутреннего воздержания составляет борьбу с душевными страстями до искоренения страстных помыслов. А положительная сторона этого воздержания обнаруживается в приобретении и насаждении добродетелей на месте изгнанных пороков. Понятно, конечно, что эти две стороны тесно связаны между собою: они неразрывны» (Савинский С. Учение древнегреческих писателей о воздержании (*περὶ ἐγκρατείας*) // Вера и разум. 1909. № 3. С. 321). Понимаемое в таком широком смысле, воздержание тождественно «отречению (или удалению) от мира греха». Поэтому это «отречение-воздержание» является необходимым условием стяжания высших даров Святого Духа. Евагрий, например, говорит: «Безмолвие есть воздержание (отречение, удаление) от порока (*ἡσυχία ἐστὶν ἀποχὴ κακίας*)» (Evaḡre le Pontique. Scholies aux Proverbes. P. 238).

2

Данная тема «познания самого себя» (в послании она выражается фразой *ἐπιδόσῃ ἑαυτὸν εἰς ἐπίγνωσιν ἑαυτοῦ*) восходит к самым истокам греческой философии и приписывается одному из «семи мудрецов».

Надпись, повелевающая «познать самого себя», была высечена при входе в храм Аполлона в Дельфах, имея тот смысл, что человек должен постоянно осознавать ограниченные пределы своего личного бытия (см.: *Des Places E. La religion grecque*. Paris, 1969. P. 41). Данная тема была усвоена древнецерковной письменностью, претерпев здесь, естественно, существенное изменение. Так, Ориген, толкуя Песн. 1, 7, исходит из того, что богодухновенный Соломон еще до греческих мудрецов наметил основные черты подлинного «познания самого себя». Устами же Соломона глаголал Христос, обращающийся «к душам верующих» (*ad animas scilicet credentium*), увещевая их и наставляя относительно того, что «суть спасения и блаженства состоит в ведении и познании себя» (*summam salutis et beatitudinis in scientia sui et agnitione constituit*). Содержание же такого «познания себя» определяется ведением того, что есть душа в своей сущности и что — в своих «расположениях» (*quid in substantia et quid in affectibus habeat*). Это предполагает знание страстей души и методов борьбы с ними, познание «образа Божиего» в себе и т. д. См.: *Origène. Commentaire sur le Cantiques*. T. I / Ed. par L. Bresard, H. Crouzel, M. Borret // *Sources chrétiennes*. № 375. Paris, 1991. P. 354–378.

- 3 Глагол *μεταμέλω* и существительное *μεταμέλεια* в древнехристианской письменности часто были тождественными *μετανοέω* и *μετάνοια* — словам, обозначающим акт покаяния и сокрушения о грехах своих. Так, Дидим Слепец, толкуя Пс. 29, 13, замечает: «Сокрушение (умиление — ἡ κατάνυξις) часто обозначает некое раскаяние (*μεταμέλειάν τινα*). Поэтому когда раскаялся Ахаам, [о нем было сказано:] «Видишь, как сокрушался Ахаам» (свободная цитата 3 Цар. 20, 27–29 по тексту «Септуагинты», где вообще-то упоминается царь Ахав). И также сказано: «напоил их [Господь] духом сокрушения» (*πνεῦμα κατανύξεως* — также свободная цитата из Ис. 29:10),

то есть духом покаяния (πνεῦμα μετάνοιας) (ΔΙΔΥΜΟΣ Ο ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΥΣ. ΜΕΡΟΣ Δ'. Σ. 91).

- 4 В латинском переводе эта глава передается несколько иначе: «Прежде всего, когда человек начнет познавать самого себя, [дабы знать,] для чего он создан (*semetipsum agnoscere quur creatus sit*), и взыскивать Бога, Творца своего, тогда он начнет раскаиваться (*paenitere*) в том, что совершил он во время небрежения своего. Вслед за этим Благой Бог даст ему печаль о грехах [своих]».

- 5 *Букв.*: злострадание (κακοπάθεια). В сочинении «О девстве», приписываемом св. Афанасию, на сей счет говорится: «Один труд праведника в этом мире и другой — грешника. Ведь праведник [хотя и] трудится, но не для того, чтобы наполнить желудок, ибо он и вовсе не имеет попечения о плоти и не думает о том, что носит плоть, но трудится день и ночь, ища Бога, часто (πολλά) не вкушая сна, хлебом и водою не наполняя душу, скитаясь по пустыням, изнуряя тело многим злостраданием (κακοπάθεια) до тех пор, пока не получит неуываемый венец, соблюдаемый ему. Грешник же трудится и страдает не ради правды, но ради окаянной плоти этой, ради постыдной женщины, изнуряя себя так или иначе, не довольствуясь наличным, пребывая во зле и зависти» (*Кудрявцев В. Сочинение св. Афанасия Великого «О девстве». С. 259*). Авва Дорофей также говорит: отцы «поняли, что, находясь в мире, они не могут легко достичь добродетели. Поэтому они придумали (ἐπενόησαν) для себя особую жизнь (ξένον βίον) и некий особый образ бытия (ξένην τινὰ διαγωγὴν) — я говорю о жизни монашеской — и начали избегать мира, жить в пустынях, [подвизаясь] в постах, спанье на голой земле, бдении и прочем умерщвлении [плоти] (τῇ λοιπῇ κακοπαθείᾳ)» (*Dorothee de Gaza. Oeuvres spirituelles. P. 164*).

- 6 *Букв.*: отречение от материи (ἀποταγής τῆς ὕλης); в латинском переводе — «презрение к миру» (*contemptum mundi*).

- ⁷ Такой смысл, скорее всего, имеет здесь слово τὸν *κλαυθμόν*. Оно довольно часто употребляется преп. Макарием, который, например, говорит, что «приметами» подлинно внимающих Слову Божию и «творящих добрый плод» являются: стенание (*στεναγμός*), плач (*κλαυθμός*; или даже «горестный плач» — *ὀδυνηρὸς κλαυθμός*), внимание (*προσοχή*) и т. д. Истинные чада Божии, согласно преподобному, принимают на себя «сокрушение и плач о всем Адаме», сетуя и проливая слезы о всем роде человеческом. См.: *Makarios/Symeon. Reden und Briefen. Bd. I. S. 3, 158.*
- ⁸ Латинский перевод этой главы значительно отличается от оригинала: «После этого ему [Бог] дарует желание слез, рыдание, уничтожение сердечное (*humiliationem cordis*) и смирение (*humilitatem*) так, чтобы он видел бревно в глазе своем и не пытался извлечь соломинку [из глаза] другого, говоря всегда: *Яко беззаконие мое аз знаю, и грех мой предо мною есть выну* (Пс. 50, 5). Также чтобы помышлял он всегда о дне исхода своего и о том, каким образом предстанет он пред взором Божиим; чтобы представлял в уме своем Суд и наказания [грешникам], а также почести, которые будут дарованы святым». Впрочем, несмотря на расхождения в нюансах, оба варианта текста вполне созвучны по своему содержанию. Основной идеей главы является идея конечного Суда. В системе православного мировоззрения «под понятиями “суд”, “судить” (*κρίσις, κρίναι*)» разумеется деятельность различающая и разделяющая хорошее и доброе от худого и злого; по отношению к последнему, то есть к злему, она принимает вид осуждения; суд — *κρίσις* — переходит, таким образом, в понятие осуждения — *κατάκριμα*. Так суд человеческий; не иначе и суд Божеский. Бог в Своей судебной деятельности отделяет то, что согласно с Евангелием, от того, что противоположно и враждебно ему. Евангельская проповедь в своем распространении и действии является тем пробным камнем-оселком,

на котором изобличаются и различаются люди в их внутренней, духовно-нравственной жизни, в их поведении» (Виноградов Н. Будущность Церкви Христовой и всего мира в их взаимном отношении. М., 1884. С. 144).

- ⁹ Начало главы в латинском переводе несколько иное: «Если [Бог] видит, что это любезно человеку, то Он испытывает (*temptat*) его тем, насколько тот способен отказываться от наслаждений и противостоять нападениям князей мира сего (*impugnantes huius mundi principes*), до этого одерживающих победу над ним. Различные усаждения яствами, изнеживающие сердце, [начинают его искушать так,] что он почти не может хранить пост, побежденный утомлением тела и продолжительностью [подвигов]. Помыслы ему нашептывают...». Подчеркиваемая в греческом тексте «длительность времени» (*τὸ μῆκος τοῦ χρόνου*), скорее всего, указывает на то монашеское искушение бесом уныния, которое ярко описывает Евагрий: бес уныния, именуемый «полуденным», «заставляет монаха замечать, будто солнце движется очень медленно или совсем остается неподвижным, день делается словно пятидесятичасовым. Затем бес [уныния] понуждает монаха постоянно смотреть в окна и выскакивать из кельи, чтобы взглянуть на солнце и узнать, сколько еще осталось до девяти часов, или для того, чтобы посмотреть, нет ли рядом кого-либо из братьев» (Творения аввы Евагрия. С. 97–98).

- ¹⁰ В этой фразе привлекают внимание два момента. Первый: понятие «ведение» (*γνώσις*) соотносится с силами тьмы, то есть обозначает «бесовское ведение», хотя обычно церковные писатели сопрягают данное понятие с положительными ассоциациями (ведение Бога и т. д.). Впрочем, автор «Послания», используя это слово в несколько необычном контексте, не являет собой редчайшего исключения в церковной письменности. В сходном смысле использует указанный термин, например, и св. Григорий

Палама, высказываясь о «ведении без любви» (*ἐστὶ χωρὶς ἀγάπης γνῶσις*), которое не очищает душу, а губит и разрушает ее. Такое ведение надмевает (ср. 1 Кор. 8, 1), то есть рождает гордость (*τὸν τύφον*) — «венец порока»; оно также порождает и то преступление, которое свойственно диаволу (*τὸ ἰδιαίτατον τοῦ διαβόλου κρῖμα*). Этот «гносис» в противоположность «горней мудрости» или «мудрости Божией» св. Григорий называет «мудростью дольней, душевной, бесовской» (*κάτωθεν, ψυχική, δαμονιώδης*) (см.: *Gregoire Palamas. Défense des saints hésychastes*. Р. 29–31). Второй момент: «органом», воспринимающим ведение, является сердце. Здесь автор «Послания» во многом восходит к ветхозаветной традиции, где сердце «есть орган совести, самосознания (Втор. 8, 5). Сердце характеризует все нравственное настроение человека» (*Юнгеров П. Учение Ветхого Завета о бессмертии души и загробной жизни. Казань, 1882. С. 9*). Как такой «орган самосознания» сердце и воспринимает ведение, которое неразрывно от этического содержания своего, вследствие чего «гносис» имеет несомненно нравственное содержание.

¹¹ В латинском переводе: «Если [диавол?] познал, что сердце [человека] твердо в страхе Божиим и он не оставляет места своего (*non demittit locum suum*), но мужественно сопротивляется [врагам], тогда под предлогом справедливости приходят к нему помыслы, глаголющие: “Ты согрешил, но принес покаяние, а поэтому являешься уже святым”».

¹² В латинском переводе: «Они побуждают некоторых людей коварно (*subdole*) хвалить [инока] и призывать его к делам...» Автор «Послания» подчеркивает ту мысль, что усердие и подвиги христианина должны быть разумными и соответствующими силам человека. Аналогичную мысль, хотя и с несколько иными оттенками, см. у св. Василия Великого: «Усердие, по мере сил оказываемое, хотя оно состоит и в самых малостях, благоприятно Богу» (*Свт. Василий Великий*.

Нравственные правила, 37 // *Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 47*).

- ¹³ Словом *ἀσκησία* здесь обозначается, скорее всего, строгий пост. Блж. Феодорит, говоря о строгом подвижничестве сирийских монахов, замечает, что они считали подобный пост «пищей сибаритов» (*τροφὴν μὲν σιβαριτικὴν τὴν ἀσκησίαν νομίσαντες*) (*Théodoret de Cyr. Histoire des moines de Syrie. T. I. P. 136*).
- ¹⁴ Евагрий Понтийский в схолии на это место Священного Писания говорит: «Ибо добродетель есть середина (*μεσότης*); поэтому и говорят, что мужество находится посередине между излишней смелостью и трусостью» (*Evagre le Pontique. Scholies aux Proverbes. P. 144*).
- ¹⁵ В греческом тексте явная лакуна. Она заполняется латинским переводом: «то Он призывает на [монаха] со святого неба Своего и соблюдает его всегда непорочным». Ср. толкование блж. Феодорита: «В переносном же смысле и бедствия называет ночами по омрачению малодушия, равно как вслед за сим и искушение именуется разжжением. Ибо говорит: *разжеглы еси и не обретеша во мне неправда* (ср. Пс. 16, 3; 65, 9). Ибо, как некое золото, подвергнув меня искушению, найдешь, Владыка, беспримесным» (Творения блаженного Феодорита. Ч. II. С. 73).
- ¹⁶ К этому месту Священного Писания обращается не раз в своих творениях и преп. Макарий. Так, он говорит, что «ветхий человек» при обольщении (*ἐν τῇ πλάνῃ*), до того «облеченный в совершенного человека», совлекая его с себя и теперь носит «одежду царства тьмы», то есть становится «сыном ночи», пребывая в неверии, тщеславии, гордыне и пр. После же воплощения Бога Слова верующие в Него, с которых Он совлекая эту «одежду царства тьмы», облачаются в «нового и небесного Человека» — Иисуса Христа, становясь «сынами дня» (см.: *Die 50 geistlichen Homilien des Makarios. S. 18*). В другом произведении преподобный говорит: «Сыны дня исполняют

- деяния дня (*τὰ τῆς ἡμέρας ἐπιτελοῦσι πράγματα*), а чада ночи (то есть прелюбодеи, воры и знахари) подобным же образом совершают дела ночи». Этих «чад ночи» преп. Макарий отождествляет еще и с «духами лукавства» (*Pseudo-Macaire. Oeuvres spirituelles. P. 264*).
- 17 В латинском переводе дается несколько расширенный вариант окончания главы: «к этому они (супротивные помыслы — *adversaria cogitationes*) присовокупляют продолжительность времени, тяжкий труд добродетелей, [нашептывают о том, что] слишком велико и невыносимо бремя их, а также [указывают] на немощь тела и слабость природы (*infirmi-
tatem corporis et fragilitatem naturae*)».
- 18 Это выражение (*δύναμιν ἁγίαν*; лат. — *virtutem sanctam*), при чрезвычайной многосмысленности понятия *δύναμις*, может означать и «благодать Божию», и «Ангела Божиего». Преп. Макарий весьма часто употребляет данное понятие, постоянно говоря о «Божией силе», «силе Святого Духа» и т. д. Встречается у него и словосочетание «Святая сила»; например, он говорит: Господь после того, как был взят на небо, послал двенадцати апостолам Духа Утешителя, то есть «Святую силу Свою», которая воссела «на тронах умозрений их» (*εἰς θρόνους τῶν νοημάτων αὐτῶν*). См.: *Makarios/Symeon. Reden und Briefen. Bd. I. S. 59*.
- 19 Соположение этих слов (*κλαυθμὸν καὶ εὐφρασίαν καὶ ἀνάπαυσιν*) предполагает, что в конкретном случае речь идет о «радостотворном плаче», в отличие от «плача о грехах» (см. выше примеч. 6). Оба вида плача, впрочем, неразрывно связаны друг с другом и являются даром Божиим. Об этом хорошо пишет св. Ефрем Сирий: «Будем лицом светлы, будем радоваться на дары Господни о Духе Святом; станем же плакать и сетовать мысленно, умолая Бога, чтобы сохранил нас от всякого вида лукавства, чтобы не лишиться нам Небесного Царства и благ, какие уготовал Он благоугождающим Ему. Плач созидает и охраняет; плач отирает слезами душу и делает ее

чистою. Плач рождает целомудрие, отсекает прихоти, усвершенствует добродетели» (*Святой Ефрем Сирин. Творения. Т. 1. М., 1993. С. 315–316*).

²⁰ Цитата представляет собой, вероятно, свободную комбинацию из Лк. 13, 24; Деян. 1, 8 и Кол. 1, 29.

²¹ Довольно редкое в святоотеческой письменности выражение (*ἐν ἀσελγείᾳ*; в латинском переводе: «различных вожделений плоти» — *variis concupiscentiis carnis*). Оно, например, встречается в приписываемом св. Григорию Чудотворцу «Переложении Книги Екклезиаста», где говорится: «Невоздержанность и распутство есть зло (*πονηρὸν δὲ ἀσωτία καὶ ἀσελγεία*), а нечистая необузданность тел наших — губительна» (ΩΡΙΓΕΝΗΣ (ΜΕΡΟΣ Θ). ΙΟΥΛΙΟΣ ΑΦΡΙΚΑΝΟΣ. ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΙΑΣ. ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ ΝΕΟΚΑΙΣΑΡΕΙΑΣ // ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΕΛΛΗΝΩΝ ΠΑΤΕΡΩΝ. Τ. 17. ΑΘΗΝΑΙ, 1958. Σ. 326).

²² Вероятно, эта фраза греческого текста неверно передана переписчиками (*ὑπὸ τῶν μελῶν τοῦ παρακλήτου*). Более соответствует контексту развития мысли автора латинский перевод: «подчиняя (*subiciens*) сердце, душу, тело и все внутренности (*omnia viscera*) [подвижника] игу Утешителя (*sub iugo Paracleti*)». Об Утешителе неоднократно упоминается и в творениях преп. Макария. Так, он говорит: «Постараемся прийти к неложному Христу, чтобы принять обетование и Новый Завет, который Господь обновил крестом и смертью, сокрушив врата ада и греха, изведя верные души, даровав им внутрь Утешителя (*δοὺς αὐταῖς ἔνδον παράκλητον*) и вознеся их в Царство Свое» (*Die 50 geistlichen Homilien des Makarios. S. 272*).

²³ Ср. толкование блж. Феофилакта: «Иго Христово есть смирение и кротость; посему кто смиряется пред всяким человеком, тот имеет покой, пребывая всегда без смущения, тогда как тщеславный и горделивый находится в беспрестанном беспокойстве, опасаясь лишиться чего-нибудь и усиливаясь как бы больше прославиться, как бы победить врагов.

Это Христово иго, то есть смирение, легко; потому что нашей униженной природе удобнее смиряться, а не превозноситься. Впрочем, игом называются и все заповеди Христовы, и все они легки по причине будущего воздаяния, хотя в настоящее краткое время и кажутся тяжелыми» (Благовестник, или Толкование блаженного Феофилакта. Ч. 1. С. 113).

24

У св. апостола речь идет о получении благодатных даров, когда отверзаются очи «не ума только, но всего внутреннего человека» и «предметы христианского ведения» постигаются «просветленным благодатью духовным оком человека» (*Богдашевский Д.* Послание святого апостола Павла к Ефесянам. С. 113). На это место Священного Писания часто ссылается и преп. Макарий, у которого выражение «очи сердца» — одно из самых излюбленных. Например, он говорит: «Светоносная Земля Божества неосязаема и невидима плотскими очами; оку же сердца людей духовных видимы и сатанинская земля тьмы, и светоносная Земля Божества» (*Die 50 geistlichen Homilien des Makarios. S. 125*). Ср. понимание этого стиха у св. Григория Паламы, который связывает его с евангельскими образами фарисея и мытаря: оба вошли в храм (*ἀνέβησαν εἰς τὸ ἱερόν*) с одной целью (*σκόπος*), но образ мыслей их был противоположным. Поэтому фарисей после «восхождения» сам свел себя вниз (*μετὰ τὴν ἀνοδὸν κατήνεγκεν*), а мытарь взошел сокрушенным и смиренным, научившись от Псалмопевца-Пророка, что *сердце сокрушенно и смиренно Бог не уничижит* (Пс. 50, 19), а поэтому его и не постигла участь мытаря. См.: *Святитель Григорий Палама, архиепископ Фессалоникийский. Беседы. Т. 1. С. 23. Текст см.: ГРНГОΡΙΟΥ ΤΟΥ ΠΑΛΑΜΑ. ΑΠΑΝΤΑ ΤΑ ΕΡΓΑ, 9. Σ. 52.*

25

Преп. Макарий часто обращается в своих творениях к Пс. 50, 19. В частности, процитировав его, он замечает: «[Только] сокрушенное и смиренное сердце способно со всей силой противостоять духам злобы

и исследовать собственную суть (*ἐκζητεῖν τὴν ἑαυτοῦς οὐσίαν*)» (*Makarios/Symeon. Reden und Briefen. Bd. I. S. 35*).

26 В «Житии преп. Ипатия» приводится одно поучение святого, где он говорит, что «сокрушенное сердце» всегда обретается в том христианине, который с жаром (*πῶς*) исполняет заповеди Христовы и дела которого находятся в полном созвучии с его благими речами. См.: *Callinicos. Vie d'Hypatios. P. 276*.

27 В латинском переводе начало этой главы существенно отличается от греческого оригинала: «Когда он будет испытан всем этим, тогда Святой Дух начинает открывать ему Церковь, то есть то, что принадлежит по праву и заслуге святым и тем, которые надеются на милосердие Бога (*eius*). Тогда человек рассуждает сам с собою, говоря словами апостола...» В примечании к данному месту Виллемарт указывает, что под «Церковью» в данном случае, вероятно, следует понимать «общество избранных» или «избрание». В то же время ученый указывает, что в различных рукописях латинского перевода слово «Церковь» заменяется на «Небесное» (*caelestia*), «все» (*omnia*) и «тайное» (*occulta*). Исходя из греческого текста, первое разночтение представляется более адекватным.

28 Ср. понимание данного места Нового Завета преп. Макарием: «Верная и богобоязненная душа, веруя в уготованные праведным вечные блага и в благодеяние Божией благодати, которая посетит [ее] в будущем, считает саму себя и свое усердие, труд и усилие не достойными неизреченных обетований, о которых говорит блаженный Павел» (далее следует цитата Рим. 8, 18). См.: *Makarios/Symeon. Reden und Briefen. Bd. II. S. 15*.

29 Данным выражением (*ἐν πείρᾳ γνώσει*) подчеркивается опытный характер духовного ведения («гносиса»). Подобный же акцент наблюдается и в творениях преп. Макария, для которого духовный опыт не есть

некое «неопределенное и смутное религиозное чувство», но является как бы «средой обитания» человека, живущего в Боге и ради Бога (подобно тому как средой обитания, например, рыб является вода) (см.: *Miquel D. P. Les caractères de l'expérience spirituelle selon le Pseudo-Macaire // Irenikon, 1966. Т. 39. Р. 504*). Поэтому сходные указанному выражения часто встречаются в произведениях преп. Макария. См., например, следующее его рассуждение: «...сначала у вкусившего благодати душа подкрепляется и отдыхает в небесном покое, чуждом века сего, чтобы познал он на опыте (πειρα γνῶ) сладость блага. Затем, если ум немного возгордится или займется каким-либо [суетным] занятием или соделает иное что [неподобающее], то он снова наполняется грехом, чтобы через скорбь на опыте узнать (πειρα μάθη) горечь этого греха, — тогда он быстро убегает [от него], ища неизреченного горнего утешения и отдохновения. И снова [человек] обретает [благодать], немного воспрянув и отдохнув; а если он опять впадет в нерадение, то порок (ἡ κακία) находит в нем благодатную почву (букв.: пастбище — νομήν) и мучительно угнетает его, а благодать отступает, чтобы опытно познал он (πειρα γνῶ) сладость, отдохновение и утешение ее, а также познал горечь, муку и гнет греха» (*Pseudo-Macaire. Oeuvres spirituelles. Р. 166–168*).

³⁰ В латинском переводе: «После всего этого Утешитель заключает союз (*pactum*) с чистотой его сердца, крепостью души, святостью тела и смирением духа; Он соделывает его превыше всякой твари (*facit eum supergredi omnem creaturam*) так, чтобы не говорили уста его о делах человеческих и чтобы очи его видели [только] правое (*recta*; греч. τὰ ὀρθά)». Под «правым» («правильным, верным») следует, скорее всего, подразумевать достоинства человека, на которые только и следует обращать внимание, оставляя недостатки и грехи брата на суд Божий.

31 Это выражение (τὴν λατρείαν τῶν προσευχῶν) является, наверное, отзвуком «разумного служения» (τὴν λογικὴν λατρείαν) в Рим. 12, 1. Преп. Макарий довольно часто употребляет термин *λατρεία*, обозначая им как жизнь христианскую вообще, так и монашеское служение в частности. Например, он увещевает: «Итак, призовем [в молитвах] Бога, чтобы мы, сподобившиеся Его благодати, преимущественно служили [Ему] духовным служением в соответствии с волей Божией (τὴν διακονίαν τοῦ πνεύματος κατὰ τὸ αὐτοῦ θέλημα διακονήσωμεν ἐξαιρέτως), а не свыкались с мыслью пренебрежительной и чтобы, живя такой благоугодной Богу жизнью и служа Ему духовным служением по воле Его, унаследовали бы жизнь вечную» (Die 50 geistlichen Homilien des Makarios. S. 130). В подобном же духе выдержано и увещание преп. Марка Подвижника: «Юность свою, чадо, подчини Слову Божию так, как Само это Слово требует: *Представьте тела ваши в жертву живую, святую, благоугодную Богу, для разумного служения* (Рим. 12, 1). Всякую влагу плотской похоти охлаждай и иссушай умеренностью в питии и прочем, а также всенощными бдениями, чтобы сказать тебе от всей души: *Зане бых яко мех на слане, оправданий Твоих не забых* (Пс. 118, 83)» (ΦΙΛΟΚΑΛΙΑ. ΤΟΜΟΣ Α΄. Σ. 132). Преп. Иоанн Кассиан Римлянин, повествуя о египетских отцах, замечает, что они «не позволяли монахам, особенно молодым, быть праздными, рачительностью к делу измеряя состояние сердца (*actum cordis*) и преуспеяние в терпении и смирении. Они не только отказываются принимать что-либо для своего пропитания, но от своих трудов питают приходящих братьев и странников. Более того, они посылают большое количество продовольствия и припасов в области Ливии, бедствующие от бесплодия и голода, а также в города — для томимых в грязных темницах. Они веруют, что таким пожертвованием от плода рук своих приносят они разумное

и истинное служение (*rationabile ac verum sacrificium*; буквально “жертву” Господу)» (*Jean Cassien. Institutions cénobitiques*. Р. 420–422). Таким образом, в представлении ранних отцов-подвижников понятие «служение» включало всю совокупность монашеского подвига, частным видом которого является «служение молитв».

32 В латинском переводе добавляется еще одна цитата: *Яко у Тебе источник живота* (Пс. 35, 10). В приписываемых Оригену «Выдержках [из толкований] на Псалтирь» (вопрос об авторстве этих «Выдержек» пока остается открытым; см.: *Rondeau M.-J. Les commentaries patristiques du Psautier (III–V siècles)*. Vol. I. Roma, 1982. Р. 46–51) по поводу Пс. 29, 3 говорится, что эти слова изрекаются Спасителем «от лица праведника» (*ἐκ προσώπου τοῦ δικαίου*) и касаются всей Церкви. Ибо все верующие есть единое Тело Христова, и когда страдает один член этого Тела, то страдают и все члены, то есть претерпевает все Тело Христово, нуждаясь в исцелении. Тогда ради нашего исцеления и следует произносить эти слова Псалтири. По поводу же Пс. 35, 10 замечается: «Если источник есть жизнь (*εἰ ἡ πηγή ἐστὶν ἡ ζωὴ*), а жизнь есть Христос, то Христос есть и *источник [живота]*»; фраза же *во свете Твоем узрим свет* объясняется таким образом: в созерцании тварных вещей узрим Христа (*ἐν τῇ θεωρίᾳ τῶν γεγονότων ὁψόμεθα τὸν Χριστόν*), а с помощью ведения Христа — узрим Бога [Отца] (*ἐν τῇ γνώσει τῇ τοῦ Χριστοῦ ὁψόμεθα τὸν Θεόν*). См.: *ORIGENES. MΕΡΟΣ Ζ' // ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΕΛΛΗΝΩΝ ΠΑΤΕΡΩΝ*. Т. 15. ΑΘΗΝΑΙ, 1958. Σ. 365, 377.

33 В латинском переводе дается более пространная редакция этой главы: «Итак, согласно моему рассуждению (*secundum meum consilium*), если человек не будет обладать великим смирением, которое есть вершина всех добродетелей, и не будет обладать хранением уст, а в сердце не иметь страха Божия; если не будет считать себя ниже прочих, не предпочитая

себя, словно совершившего что-то доброе, другим; если не будет охотно переносить обиды, подставляя ударившему другую щеку (Лк. 6, 29); если не будет со всей силой устремляться ко всякому доброму делу и душу свою не носить в руке (*animam suam in manu partet*), словно каждый день ему предстоит умереть; если не будет считать все, видимое под этим солнцем, тщетным, говоря: *имею желание разрешиться и быть со Христом* (Флп. 1, 23) и *для меня жизнь — Христос, и смерть — приобретение* (Флп. 1, 21), — [если человек не будет обладать всем этим,] то он не сможет сохранить заповедей Святого Духа».



СВЯТОЙ ГРИГОРИЙ НИССКИЙ

О цели жизни по Богу

- ¹ Понятие *λογισμός*, обозначая в церковной письменности наряду с другими терминами разумную способность человека или сам акт мышления, часто имело и негативные ассоциации («лукавый, греховный помысел» и т. д.). Однако подобные ассоциации отнюдь не были всеобщими правилом, что явствует из употребления в данном случае этого понятия у св. Григория Нисского. Другим примером такого же позитивного употребления данного термина может служить аскетический писатель XI в. Илия Эдик, который часто говорит о «благочестивом, духовном, ангельском» и т. д. помысле (см.: *Dissier M.-Th. Elie l'Ecdicos et les ἑτέρα κεφάλαια attribués à saint Maxime le Confesseur et à Jean de Carpathos // Echos d'Orient. T. 31. 1932. P. 35*). См. также примеч. 52 к «Духовным беседам» преп. Макария (с. 445).
- ² В этом предложении отражаются существенные черты антропологии св. Григория, согласно которому религиозно-этическая сторона духовной природы человека (в первую очередь любовь и влечение к благу, которые в трактате определяются как *τὴν ἐπὶ τὸ καλὸν τε καὶ ἀριστὸν τῆς ἐπιθυμίας ὁρμὴν, τὸν ἀπαθῆ καὶ μακαρίον ἔρωτα*) составляет «самую существенную часть отпечатленного в нас Божия образа» (*Тихомиров Д. Указ. соч. С. 113*). Причем следует отметить, что св. Григорий, в отличие от многих греческих отцов Церкви, не проводит различия между «образом»

(εἶκόν) и «подобием» (ὁμοίωσις; иногда св. Григорий употребляет почти тождественные, но более «статичные» термины — ὁμοίωμα, ὁμοιότης). Если св. Ириней Лионский, Климент Александрийский, Ориген и св. Василий Великий рассматривали «подобие» как то, что только еще должно было бы развиться из изначально сотворенного Богом «образа» (где оно содержалось в потенциальном состоянии), то для св. Григория «подобие» во всей полноте существовало в изначально «образе». Утерянное при грехопадении первых людей, оно опять может (и должно) вернуться как результат «синэргии», то есть духовно-нравственных усилий человека и благодатной помощи Божией (см.: *Ladner G. B. The Philosophical Anthropology of Saint Gregory of Nyssa // Dumbarton Oaks Papers. Vol. 12. 1958. P. 63–64*).

Здесь следует принимать во внимание следующий аспект богословия св. Григория: ставя вопрос относительно причин, вследствие которых первый человек поддался искушению диавола и лишился животворного общения с Богом, он отвечает на него следующим образом: человек «отказался от дарованных ему Богом благ по ошибке, ради других, воображаемых благ, которые казались ему большими сравнительно с теми, какими он владел, но которых в действительности совсем не было. Это положение св. Григорий утверждает на том, что никогда и никому не свойственно желать зла себе. Напротив, каждый стремится к возможно большему счастью и всегда старается избежать всяких бедствий, если только он предварительно рассчитывает, откуда грозят ему эти бедствия и в чем они заключаются. Очевидное зло, ясно сознанные бедствия никогда не могут привлечь к себе человека; если же в действительности злом увлекаются и впадают в бедствия, то лишь потому, что зло в этом случае считается добром и, следовательно, проистекающие из них бедствия совсем не сознаются». Поэтому человек мог прельститься злом «в том

- только случае, когда бы произвел неверную оценку, то есть когда признал бы его за добро. Поэтому-то диавол и употребил в дело обман, представив человеку зло как высочайшее добро» (*Несмелов В.* Догматическая система святого Григория Нисского. С. 418).
- 4 Кому конкретно адресовался данный трактат св. Григория, сказать трудно. Но, вероятнее всего, малоазиатским монахам. На организацию и укрепление монашества в Малой Азии много сил положил св. Василий Великий; после смерти своего брата попечение о малоазиатских иноках принял на себя св. Григорий Нисский, ставший вторым столпом малоазиатского монашества вслед за св. Василием. Поэтому встречающееся иногда в научной литературе противопоставление св. Василию как «человеку действия» и «организатору церковной жизни» св. Григория как далекого от «земной суеты» мыслителя и тайнозрителя (мистика), является довольно некорректным и далеким от истины. См.: *Daniélou J.* Saint Gregore de Nysse dans l'histoire du monachisme // *Théologie de la vie monastique*. P. 131–141.
- 5 Сополагая «видение» (γνώσιν) и «Божественную любовь» (θεῖον ἔρωτα), св. Григорий во многом следует по стопам Климента Александрийского, который сам, естественно, опирался на предшествующее Церковное Предание. Для Климента неразрывное единство (часто даже тяготеющее к тождеству) этих двух понятий (правда, он предпочитал для обозначения любви термин ἀγάπη) отражает факт восхождения человека на вершину духовного преуспевания, то есть его максимальное приближение к Богу (см.: *Méhat A.* Étude sur les «Stromates» de Clement d'Alexandrie. Paris, 1966. P. 475–488). В частности, Климент, предполагая взаимосвязь всех добродетелей (ἀνταπολογισμοὺς ἀλλήλαις αἱ ἀρεταί), замечает, что они обретают свое завершение в любви (συμπεραιοῦται εἰς ἀγάπην), а любовь достигает своего предельного совершенства благодаря ведению (ἥ δὲ τῇ γνώσει τελειοῦται) (см.: *Clemens*

Alexandrinus. Stromata. Buch I–VI / Hrsg. von O. Stählin. Berlin, 1960. S. 136).

- 6 Выражение «хор философов» для обозначения монашеской общины довольно часто употребляется св. Григорием Нисским (см.: *Jaeger W. Two Rediscovered Works of Ancient Christian Literature: Gregory of Nyssa and Macarius. Leiden, 1954. P. 52*). Это выражение имплицитно содержит в себе два существенных аспекта. Первый можно назвать «экклесиологическим», ибо слово «хор» в древнецерковной литературе часто связывалось с понятием «Церковь». Так, св. Игнатий Богоносец, обращаясь к римским христианам, говорит: «Став [единым] в любви хором (ἐν ἀγάπῃ χορὸς γενόμενοι), воспойте песнь Отцу во Христе» (*Ignace d'Antiochie. Polycarp de Smyrne. Lettres. P. 108*). Климент Александрийский также называет Церковь Господню «духовным и святым хором» (*Clemens Alexandrinus. Stromata. Buch VII–VIII. Excerpta ex Theodoto, etc. / Hrsg. von O. Stählin, L. Fruchtel, U. Treu. Berlin, 1977. S. 62*). Что же касается второго аспекта, то он связан с общеизвестным и распространенным начиная с апологетов II в. обозначением христианства как единственно истинной философии. Высшим выражением этой философии с IV в. стало почитаться монашество. Обозначение монашеской жизни в качестве высшего, доброго, небесного и т. п. любомудрия встречается у многих отцов Церкви, в частности у святых каппадокийских отцов, Иоанна Златоуста и т. д. (см.: *Malingrey A.-M. «Philosophia». Étude d'un groupe de mots dans la littérature grecque des presocratiques au IV siècle J.-C. Paris, 1961. P. 207–288*). Правда, наряду с этим «позитивным» употреблением термина «философия» в святоотеческой письменности он используется также в «укоризненном» и «нейтральном» смысле. Примечательно, что преп. Макарий, хотя однажды и высказывается о «любомудрствующих о Христе» (οἱ... τὸν Χριστὸν φιλοσοφοῦσιν: *Pseudo-Macaire. Oeuvres spirituelles. P. 332*), в целом предпочитает употреблять

- понятие «философия» в «укоризненном» смысле, обычно соотнося его с эллинскими (языческими, «внешними») философами (см.: *Makarios/Symeon. Reden und Briefen. Bd. I. S. 182, 215; Bd. II. S. 33, 39–196*). В данном плане он достаточно кардинальным образом отличается от св. Григория Нисского.
- 7 Как и преп. Макарий, св. Григорий начинает изложение аскетического богословия с догматического исповедания веры. Для него, как и для всех святых отцов, «аскетика» и «догматика» неотделимы друг от друга, а поэтому его аскетическое богословие имеет глубоко церковный и «сакраментальный» характер. См.: *Canivet M. Gregor von Nyssa (ca. 333 — ca. 399) // Grosse Mystiker. Leben und Wirken / Hrsg. von G. Reichbach und J. Sudbrack. Munchen, 1984. S. 32.*
- 8 В этой фразе (*τοῖς ἔξωθεν λογισμοῖς τύπους εὐσεβείας πλάττοντες*) под внешними помыслами следует понимать, скорее всего, мысли и представления о внешних (чувственных, земных, преходящих) вещах, которые делают ум и душу человека суетными, низводят их долу и уводят от Бога. В своем «Комментарии на Песнь песней» св. Григорий: из всего того, «что в нас» (*τῶν ἐν ἡμῖν*), одно есть подлинно наше, то есть свойственно нашей душе (*ὅσα τῆς ψυχῆς ἐστὶν ἴδια*), а другое — то, что мы усваиваем словно наше (*τὰ δὲ οἰκειούμεθα ὡς ἡμέτερα*), то есть относящееся к телу и к «внешнему» (*τὰ περὶ τὸ σῶμα τε καὶ τὰ ἔξωθεν*). В силу некоего греховного восприятия (*διὰ τινὸς ἡμαρτημένος ὑπολήψεως* — или: «ошибочного представления, мнения») мы считаем «чуждое» (*τὰ ἀλλότρια*) своим, хотя у нематериальной природы души нет ничего общего с «материальной дебелостью» (*τὴν ὑλικὴν παχυμέριαν*) (*Gregorii Nysseni in Canticum Canticorum. P. 276–277*).
- 9 Ср. Евр. 9, 11–14. Эта фраза (*τὴν ἀναίμακτον αὐτῇ καὶ καθαράν ἀποδιδόναι λατρείαν*) явно перекликается с одним местом «Прошения» Афинагора, который говорит, что Богу «должно приносить бескровную жертву и разумное почитание (или “служение” — *δέον*

ἀναίμακτον θυσίαν καὶ λογικὴν προσάγειν λατρείαν)» (*Athenagore. Supplique au sujet des chrétiens et Sur la resurrection des morts / Ed. par B. Pouderon // Sources chrétiennes. № 379. Paris, 1992. P. 112*). Сам св. Григорий Нисский, описывая торжество христианства, замечает, что по всей вселенной вместо языческих капищ воздвиглись храмы и святилища во имя Христово и было учреждено «возвышенное и бескровное священство» (*τὴν σεμνήν τε καὶ ἀναίμακτον ἱερωσύνην*) (*Gregoire de Nysse. Discours catéchétique. P. 94*).

10 Св. Григорий исходит из того общесвятоотеческого представления о зле, согласно которому «зло имеет отрицательный и лишний характер, есть отсутствие и лишение благобытия. И вместе с тем “в самом небытии оно имеет свое бытие” — *ἐν τῷ μὴ εἶναι τὸ εἶναι ἔχει*, как выразился св. Григорий Нисский. В обмане и заблуждении корень и содержание зла. Зло, по меткому выражению одного немецкого богослова, есть “баснословающая ложь”. Это как бы вымысел, но вымысел, заряженный какой-то загадочной энергией и силой. Зло действительно в мире и в этой действительности действительно. Зло вводит в мир новые качества, как бы прибавляет к Богозданной действительности нечто, Богом не изволенное и не созданное (хотя и попускаемое). И эта новизна, в известном смысле “не существующая”, загадочным образом действительна и сильна» (*Флоровский Г. Тварь и тварность // Православная мысль. Вып. I. 1928. С. 183*).

11 Притчу о талантах св. Григорий прямо связывает с Таинством Крещения, подчеркивая необходимость труда тех, кому доверен «талант». Аналогичное понимание этой притчи наблюдается и у св. Григория Богослова, который, призывая принять Таинство Крещения еще до того, как приблизится смертный час (обычай откладывать крещение на как можно поздний срок был достаточно распространен в древности), увещевает: «Пусть талант приумножается трудом (*ἐπεργασθήτω τὸ ἄλαντον*), а не зарывается в землю»

- (*Gregoire de Nazianze*. Discourses 38–41 / Ed. par C. Morreschini et P. Gally // *Sources chrétiennes*. № 358. Paris, 1990. P. 222; *Свт. Григорий Богослов*. Слово 40, 12 // *Свт. Григорий Богослов*. Творения. Т. 1. С. 466).
- 12 Образ «вечного истечения» (τὸ ῥέον αἰεὶ) Святого Духа находит отклик во многих памятниках древнецерковной письменности, и в частности у Дидима Слепца, который говорит о «разлитии» (в латинском переводе *effusio*). Само слово «разлитие», согласно Дидиму, подразумевает «щедрое и богатое обилие даров (*largam et divitem muneris abundantiam*) Духа». См.: *Didyme l'Aveugle*. Traité du Saint-Esprit / Ed. par L. Doutreleau // *Sources chrétiennes*. № 386. Paris, 1982. P. 192–194.
- 13 Понятие «полноты» в святоотеческой лексике часто ассоциировалось со сферой Божественного бытия и с Божественным совершенством (см.: *Lampe G. W. H.* Op. cit. P. 1094–1095). Не менее часто это понятие обретает у отцов Церкви и «экклесиологический оттенок», как в конкретном случае у св. Игнатия Богоносца, который приветствует Траллийскую церковь «в полноте, по образу апостольскому» (ἐν τῇ πληρώματι, ἐν ἀποστολικῇ χαρακτῆρι). (*Ignace d'Antioche*. *Polycarpe de Smyrne*. Lettres. P. 94).
- 14 Букв.: благодаря доставлению благодати («снабжение благодатью» — τῇ τῆς χάριτος χορηγία). Термин *χορηγία* в близком смысле употребляет и св. Василий Великий, который говорит о «снабжении» нас духовными благами (εἰς ἡμᾶς χορηγίαν τῶν ἀγαθῶν), которые даруются от Отца через Сына. См.: *Basil de Cesarée*. Sur le Saint Esprit. P. 298, 312; *Свт. Василий Великий*. О Святом Духе 7, 16 // *Свт. Василий Великий*. Творения. Т. 1. С. 106.
- 15 Образ «разбойника» применительно к лукавому и прислуживающим ему бесам часто использует преп. Макарий. Так, он, сравнивая душу с «великим умным градом Божиим» (ἡ μεγάλη νοερά πόλις τοῦ Θεοῦ), говорит, что она, получив благодаря вере

и добродетельному житию своему власть свыше (τὴν ὑψώθεν ἐξουσίαν), духовный меч, небесный образ Христов, а также небесные и духовные печати (στίγματα — или «знаки отличия») Света, может уничтожать и приговаривать к смерти врагов, злодеев, заговорщиков и разбойников, то есть духов злобы (см.: *Pseudo-Macaire. Oeuvres spirituelles*. P. 228). Вообще в святоотеческой лексике этот образ в подобном контексте часто увязывается с толкованием Лк. 10, 30–36. Ср., например, у блж. Феофилакта, который, объясняя данную притчу, замечает, что фраза «попался разбойникам» означает «попался бесам... Они, разоблачивши человека и снявши с него одежды добродетелей, потом нанесли ему греховные раны. Ибо они сначала обнажают нас от всякого доброго помысла и покрова Божия, а потом наносят раны грехами» (Благовестник, или Толкование блаженного Феофилакта, архиепископа Болгарского, на Святое Евангелие. Т. 2. С. 94).

¹⁶ В данном изречении св. апостол предполагает, что «достижение единения веры и познания есть состояние духовной зрелости, возмужалости, когда христианское познание находится в соответствии (согласие само собою подразумевается) с верою, адекватно, так сказать, ее содержанию. Все христиане имеют одну и ту же веру, но не все одинаково способны к ее уразумению, проникновению в ее тайны». Тем не менее высочайшая цель религии Христовой состоит в том, чтобы все христиане достигли состояния духовной зрелости, ибо «совершенное знание веры, единение веры и познания находится в Церкви, и задача последней в том, чтобы все верующие его достигли» (Богдановский Д. Послание святого апостола Павла к Ефесянам. Исагогико-экзегетическое исследование. Киев, 1904. С. 546). Эту же мысль подразумевает и св. Григорий в своих размышлениях о «совершенном муже».

¹⁷ В конце предложения св. Григорий дважды употребляет глагол *μορφώω* («образовывать, придавать

форму или вид, формировать»), подразумевая, что душа «формируется» благочестием. Под последним (используется термин *εὐσεβεία*) он имеет в виду Православие, то есть нераздельное единство правой (ортодоксальной) веры и праведной жизни. Ср. его сочинение «Слово о Святом Духе», где св. Григорий замечает, что кто не получил в таинстве Святой Троицы «истинного образа благочестия» (*τὴν ἀληθῆ μὀρφωσιν τῆς εὐσεβείας*), тот не может считаться подлинным христианином. Поэтому не получившего подобного «оформления» св. Григорий сравнивает с «эмбрионом», которого вряд ли с полным правом можно называть человеком. Другими словами, согласно св. Григорию, человек становится подлинной личностью лишь в Православии и через Православие; без «правой веры» он находится еще на стадии «эмбрионального развития». Сама же вера во Святую Троицу есть главное движущее начало «оформления» человека как личности, а поэтому тот, кто неизменно и стойко придерживается ее, носит «образ образовавшегося соответственно таинству Истины» (Gregorii Nysseni Opera dogmatica minora / Ed. F. Mueller. Leiden, 1958. P. 101–102).

18 Постоянные ссылки на Священное Писание для св. Григория, как и для всех святых отцов, не являются чисто формальной опорой на авторитет «Книги книг». Писание есть воздух, которым он дышит, и оно пронизывает все существо его богословия. Поэтому к св. Григорию Нисскому можно применить ту характеристику, которую дал св. Григорию Богослову один современный исследователь: постоянное общение со Священным Писанием сделало «библейским» склад его ума, и этот склад ума стал «второй природой» св. Григория Богослова. См.: *Galley P. La Bible dans l'oeuvre de Gregoire de Nazianze Théologien // Le monde grec ancien et la Bible / Ed. par C. Mondesert. Paris, 1984. P. 321.*

- ¹⁹ Подобно преп. Макарию, в соответствующем месте «Великого послания» св. Григорий говорит об освящении человека, которое «есть дело совместного и гармонического действия двух начал, Божественного и человеческого, спасающей благодати и воспринимаящей спасение веры, последствием чего является в христианине его новая жизнь во Христе, представляющая собою нечто аналогичное с жизнью Самого Иисуса Христа как Богочеловека» (*Сильвестр (Малеванский), епископ. Опыт православного догматического богословия (с историческим изложением догматов)*). Т. IV. Киев, 1897. С. 187–188).
- ²⁰ Ср. толкование этого места Священного Писания у Дидима Слепца, который соотносит его с «верующими из язычников, унаследовавшими землю»: их спасает не собственная «мышца», то есть «делание их» (*ἡ ἐργασία αὐτῶν*), но спасение они обретают по благодати (*χάριτι*) от «мышцы» и «денницы» Божией, то есть от Единородного Сына. Что же касается Пс. 126, 1, то по поводу него Дидим замечает, что усилия (или усердие) людей оказываются тщетными, если они не получают от Бога соответствующей цели (*τὸ κατὰλληλον τέλος*). Поэтому в любом деле нельзя все «перепоручать самим себе», забывая о «свершающем (доводящем до конца) Боге» (*τῷ τελειοῦντι Θεῷ*), однако нельзя и самим оставаться в бездействии (*ἄπρακτοι διατελόμεν*), предоставив все Богу. См.: ΔΙΔΥΜΟΣ Ο ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΥΣ. ΜΕΡΟΣ Γ' // ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΕΛΛΗΝΩΝ ΠΑΤΕΡΩΝ. Τ. 45. ΑΘΗΝΑΙ, 1972. Σ. 138, 263.
- ²¹ К теме воли Божией, в связи с толкованием Рим. 12, 1–2, св. Григорий обращается и в своем сочинении «О совершенстве». Здесь он говорит: «Ибо во плоти, пока она жива, не может проявляться благая воля Божия, если эта плоть не будет принесена в жертву по закону духовному (*μὴ κατὰ τὸν πνευματικὸν ἐξουρρηγθεῖσης νόμον*). Потому что плотские помышления суть вражда против Бога; ибо закону Божию не покоряются, да и не могут (Рим. 8, 7), пока жива

плоть. А если благодаря священнодействию животворной жертвы будут умерщвлены *земные члены* (Кол. 3, 5), через которые действуют страсти, то благородная и совершенная воля Божия исполнится в жизни верующих» (Gregorii Nysseni Opera ascetica / Edidit W. Jaeger, etc. Leiden, 1952. P. 187). Что же касается выражения «невыразимый (неописуемый, незримый, непостижимый) Свет» (*ἄφραστον φῶς*), то определение *ἄφραστον*, наряду с другими, аналогичными ему (*ἄρρητος*, *ἀκατάληπτος* и пр.), является одним из излюбленных в апофатическом богословии св. Григория. Так, в трактате «О девстве» он ведет речь об «умном и истинном Свете» (*τοῦ νοητοῦ καὶ ἀληθινοῦ φωτός*), красоту которого должен узреть каждый христианин. «И кто узрел ее, по некоему Божиему дару и неизъяснимому вдохновению, тот хранит изумление в неизреченности сознания (*ἐν τῇ ἀπορρητῇ τῆς συνειδήσεως*); кто же не созерцал этой красоты, тот не узнает того ущерба, который он понес. Ведь как можно представить ускользнувшее от него Благо? Как представить его взору Невыразимое (*πῶς ἂν τις ὑπ' ὧν ἀγάγοι τὸ ἄφραστον*)?» (Gregoire de Nysse. Traité de virginite / Ed. par M. Aubineau // Sources chrétiennes. № 119. Paris, 1966. P. 368–372). Определение *ἄφραστος*, которое до св. Григория употреблял (среди отцов Церкви) преимущественно св. Мефодий Олимпийский, после св. Григория прочно вошло в лексику святоотеческого «тайнозрительного богословия». Весьма часто, например, оно встречается у преп. Симеона Нового Богослова, который говорит о «причастности невыразимому Свету», о «невыразимом Боге» и т. д. (см. индекс греческих слов в издании *Syméon le Nouveau Théologien*. Hymnes. T. III / Ed. par J. Koder // Sources chrétiennes. № 196. Paris, 1973. P. 344). Примечательно, что и преп. Макарий также использует данное определение. Например, он, говоря о даровании душе «Света Божества», получаемого ею благодаря общению со Святым Духом, восклицает: «О неизреченное благоволение, о неизъяснимое человеколюбие,

о непостижимая любовь и невыразимое милосердие (τῆς ἀφράστου εὐσπλαχνίας) [Божии]!» Кроме того, ведя речь о «многообразной (πολυποίκιλος) Премудрости Божией», преп. Макарий называет ее «невыразимой и непостижимой»; он также говорит и о «неизреченной славе и невыразимой красоте» (τὴν ἀλάλητον δόξαν καὶ ἀφράστον εὐπρέπειαν) Небесного Царства Христова, о «невыразимой тайне Премудрости Божией» и т. д. (см.: *Makarios/Symeon. Reden und Briefen. Bd. I. S. 218; Bd. II. S. 39, 75, 93, 114, 123, 159, 167*). Таким образом, благодаря во многом преп. Макарию и св. Григорию указанное определение обогатило святоотеческую терминологию.

²² Ориген, толкуя этот стих, сочетает его с Пс. 50, 12 (*Сердце чисто созижди во мне, Боже*), замечая, что сердце человека становится непорочным и чистым (то есть совершенным) посредством заповедей (или «оправданий» — ἐν τοῖς δικαίωμασιν) [Божиих]. А это означает, что мы не должны быть опозорены грехами, поскольку все грехи достойны позора (πάντα γὰρ τὰ ἁμαρτήματα αἰσχύνῃς ἐστὶν ἄξια) (см.: *La chaîne Paléstinienne sur le Psaume 118. T. I / Ed. par M. Harl // Sources chrétiennes. № 189. Paris, 1972. P. 316*). Это толкование Оригена во многом совпадает с толкованием св. Григория, как то явствует из нижеследующего.

²³ Или «пришествие» (τὴν παρουσίαν); однако речь в конкретном случае идет, скорее всего, о присутствии Святого Духа. Толкуя Песн. 2, 10 (*Востани, приди, ближняя моя, добрая моя, голубице моя*), св. Григорий замечает, что эти слова относятся к человеческой природе, которая должна обращать взор свой к «Первообразной Красоте» (πρὸς τὸ ἀρχέτυπον κάλλος) и «оформляться» (σχηματίζεται) соответственно Ей. А эта Красота изображается в Песне песней под видом голубицы; под образом же голубя распознается «присутствие (пришествие) Святого Духа» (τὴν τοῦ ἁγίου πνεύματος παρουσίαν) (Gregorii Nysseni in Canticum Cantorum. P. 150–151).

- 24 Частые ссылки на Псалтирь в сочинении св. Григория, адресованном монахам, отнюдь не случайны, ибо эта книга Ветхого Завета занимала особое место в жизни древних иноков. Так, св. Кесарий Арелатский посвящает целую проповедь, обращенную к монахам, Псалтири, подчеркивая великую важность знания и изучения данной Богодухновенной книги. По его словам, «если мы как можно чаще обращаемся к нашим псалмам (*si frequentius psalmos nostros recurrimus*), то тем самым закрываем вход мирским помыслам: когда [в душе] владычествует духовный псалом, тогда прочь бежит [оттуда] плотской помысел (*dominator psalmus spiritualis fugit cogitatio carnalis*)». Поэтому Псалтирь является оружием служителей Божиих (*arma sunt servorum Dei*), и знающий ее никогда не убоится «супротивника». См.: *Cesaire d'Arles. Oeuvres monastique*. Т. II / Ed. par J. Courreau et A. de Vogüé // *Sources chrétiennes*. № 398. Paris, 1994. P. 134–138.
- 25 Св. Григорий Богослов, считая девство и безбрачие великими (*μέγα παρθεμία καὶ ἀζυγία*), полагает, что они восходят к Самому Господу, Который, родившись от Девы, как бы «учредил закон девства» (*παρθεμίαν νομοθετῶν*) (*Gregoire de Nazianze. Discours 42–43* / Ed. par J. Bernardi // *Sources chrétiennes*. № 384. Paris, 1992. P. 258; *Свт. Григорий Богослов. Слово 43, 62* // *Свт. Григорий Богослов. Творения*. Т. 1. С. 542). Ср. также высказывание о девстве Антиоха Монаха (инока Лавры св. Саввы Освященного, создавшего ок. 620 г. сочинение под названием «Пандекты» — своего рода компендиум по христианской этике и аскетическому богословию; см.: *Gribomont J. Antioco Strategio* // *Dizionario Patristico e di Antichita Cristiane*. Vol. I. Casale Monferrato, 1983. P. 246–247). «Девство находится в тесной связи с целомудрием; оно также превыше всех прочих добродетелей, состязается (*συναμιλλᾶται*) с Ангелами и, благодаря чистоте, сближает [человека] с Богом. Стяжание девства является поистине великим [подвигом], ибо оно есть

ангельское и небесное достояние» (PG. Т. 89. Col. 1496). Вообще отцы Церкви, исходя из того, что до грехопадения первых людей существовало гармоническое сочетание идеалов девства и брака, признавали фактическую разобщенность этих идеалов в реальной жизни человечества после грехопадения. «В самом деле, брак должен удовлетворять и потребностям плотского земного существования, и потребностям высших религиозно-нравственных стремлений... Но обнять всю полноту жизни в двух совершенно противоположных направлениях без нарушения духовно-нравственных интересов для человека является делом трудновыполнимым, почти невозможным. Трудно для него совместить служение Богу и служение миру в то время, когда плотская похоть — этот фокус, в котором отражаются все земные привязанности, интересы и стремления, — еще не уничтожена и составляет как бы вторую природу, принцип плотской жизни... Нужен особый благодатно-духовный подъем всех сил человека, чтобы не рассеиваться мирскими интересами и таким образом сделаться истинным сыном Царства Божия, “плодоносяю ветвию древа Божия”. Ввиду этого особого ослабленного состояния нравственно-духовных и физических сил человека, которые в браке получают очень удобную среду для отрицательно-понижительного развития, христианство, по взгляду отцов, и предлагает *девство* (*παρθενία, virginitas*) как особый, отрешенный от брака, образ жизни. Это последнее в нравственно-религиозном отношении имеет преимущество пред браком уже по одному тому, что оно ставит идеалом жизни исключительно только служение религиозно-нравственным потребностям и во имя этих последних отрекается от выполнения задач и целей земного, материального бытия». Следует подчеркнуть, что «девство есть не просто только безбрачие (*ἀγαμία*), не одно только охранение естественных прерогатив безбрачного состояния (естественного целомудрия), но вместе с тем

привитие всему существу человека особого духовно-нравственного содержания, есть “обожение человека”, состояние “ангельской чистоты” не только по телу, но и по духу» (Писарев Л. Брак и девство при свете древнехристианской святоотеческой письменности. Казань, 1904. С. 56–58).

- 26 Выражение *γλίσσης νόσον* подразумевает, вероятнее всего, словоохотливость или своего рода «недержание языка», то есть словоблудие. Борьбе с этим грехом уделено много страниц в аскетических творениях святых отцов. Например, св. Исидор Пелусиот обращается к одному монаху с таким увещанием: «Слово, произносимое на пользу слышащим, есть слово сильное, по праву называемое словом, и оно богоподобно. Слово же, имеющее последствием одно услаждение и рукоплескание, есть бряцание меди, оглашающей слух громкими звуками. Поэтому или веди слово степенно, предпочитая пышности скромность, или знай, что ты — кимвал, пригодный для народных зрелищ» (Творения святого Исидора Пелусиота. Ч. 1. М., 1859. С. 43).

- 27 Понятие «желания» (*ὄρεξις*) у св. Григория здесь, вероятно, имеет нейтральное значение, обозначая естественную способность, присущую психосоматическому составу человека. Ср. у Климента Александрийского, который замечает, что сведущие люди отличают желание от вожделения (*ὄρεξιν οὖν ἐπιθυμίας διακρίνουσιν*): последнее, как неразумное, они причисляют к наслаждениям и распущенности (*ἡδοναῖς καὶ ἀκολασίᾳ*), а желание, являющееся разумным движением (*λογικὴν ὑπάρχουσαν κίνησιν*), соотносят с «естественно необходимым» (*ἐπὶ τῶν κατὰ φύσιν ἀναγκαίων*) (см.: ΚΛΗΜΕΣ Ο ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΤΣ. ΜΕΡΟΣ Β΄ // ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΕΛΛΕΝΩΝ ΠΑΤΕΡΩΝ. Τ. 8. ΑΘΗΝΑΙ, 1956. Σ. 90). Примечательно и одно рассуждение Оригена, указывающего, что в Священном Писании «вожделение» относится к «среднему», то есть к «нейтральному» (*ἡ ἐπιθυμία τῶν μέσων ἐστίν*), а эллины,

привыкшие к терминологической строгости, называют вожделение к вещам «утонченным» (*τὸ ἀστέilon*) еще и «волей» или «разумным желанием» (*εὐλογον ὄρεξιν*); вожделение же к «дурному» (*τὸ φαῦλον*) именуют «неразумным» или «чрезмерным желанием» (*ἄλογον ὄρεξιν ἢ σφοδρὰν*) (см.: *Origène. Commentaire sur saint Jean*. T. IV / Ed. par C. Blanc // *Sources chrétiennes*. № 209. Paris, 1982. P. 248–250). Немесий Эмесский же считает это «желание», как и «ярость», относящимся к неразумной части души, причем замечает, что оно как бы подразделяется на три составляющих элемента: «вожделение», «ярость» и «хотение» (*διαίρεῖται γὰρ ἡ ὄρεξις εἰς τρία, εἰς ἐπιθυμίαν καὶ θυμὸν καὶ βούλησιν*) (Nemesii Emeseni *De natura hominis*. P. 13, 99). С таким пониманием «желания» у Немесия в принципе созвучно и одно рассуждение самого св. Григория Нисского, который говорит, что общим у человека с неразумными животными являются «вожделеющее» и «яростное» начала его души (*τὸ ἐπιθυμητικὸν, τὸ θυμοειδές*), «желание пищи» (*ἡ κατὰ τροφὴν ὄρεξις*), способность к телесному возрастанию и т. д. (см.: *Gregorii Nysseni Opera dogmatica minora*. P. 140).

28

Именно этот духовный опыт распознавания того, что тайные и явные грехи являются глубоко сродными, заставлял отцов-подвижников обращать особое внимание на борьбу со страстями. Так, преп. Иоанн Кассиан Римлянин говорит, что, когда мы замечаем в своем сердце только некие «признаки пороков» (*vitiorum... indicia*), это означает лишь отсутствие действия греха, но не отсутствие [греховного] расположения (*non adfectum, sed effectum deesse peccati*). Вступая же в общение с людьми, мы начинаем наблюдать, как страсти выходят «из пещеры наших чувств» (*de cavernis nostrorum sensuum*). Это доказывает, что данные страсти родились не тогда, когда они «вырвались наружу» (*cum eruperint nasci*), но тогда, когда скрывались в тайниках сердца, ожидая дня своего обнаружения. «Признаки пороков» же

- позволяют подвижнику выявлять в себе корни (*radices*) грехов, чтобы, вырвав их, представить свою душу чистой взору Того, Кто ведает «все тайны сердца». См.: *Jean Cassien. Conférences. T. III / Ed. par E. Pichery // Sources chrétiennes. № 64. Paris, 1959. P. 50.*
- 29 Ср. у св. Исаака Сирина: «Если с Христом страждем, то с Ним и прославимся» (Рим. 8, 17). Ум не прославится с Иисусом, если тело не страдает за Христа. Поэтому кто небрежет о славе человеческой, тот сподобляется славы Божией, и вместе с душою прославляется и тело его» (Иже во святых отца нашего аввы Исаака Сириянина Слова подвижнические. М., 1993. С. 371).
- 30 В начале цитаты св. Григорий пропускает наречие «так» (*οὕτως*). Как отмечает Г. Зафирис, подобный пропуск в этом месте Евангелия вообще характерен для многих греческих отцов, цитирующих данное место (начиная со св. Иустина, Климента Александрийского, Оригена и др.) (см.: *Zaphiris G. Le texte du discours sur la Montagne en Mt. V, I–VII, 29 dans les écrits de Clement d’Alexandrie. Athenes, 1975. P. 35–37*). Примечательно, что Ориген сочетает данное место с Пс. 140, 2 (*воздеяние руку мою — жертва вечерняя*). Толкуя этот стих Псалтири, Ориген говорит, что такое «воздеяние рук к небу», которое обычно происходит при молитве, нельзя понимать буквально, ибо под «руками» подразумеваются дела (*per manus opera intelliguntur*) человека. Поэтому «воздеяющий руки» есть тот, чьи деяния возносятся над землей и кто, живя еще здесь, имеет *жительство на небесах* (Флп. 3, 20). Его великие и возвышенные дела видят люди и прославляют Отца Небесного (Мф. 5, 16) (см.: *Origène. Homelies sur Samuel / Ed. par Pierre et Marie-Therese Nautin // Sources chrétiennes. № 328. Paris, 1986. P. 128–130.*
- 31 Ср. одно место из греческого «Жития» преп. Симеона Столпника (Старшего), который, исцеляя многочисленных болящих и недужных, приходящих

к нему, повелевал каждому: «Если кто-нибудь спросит: “Кто излечил тебя”, отвечай: “Бог у врачевал меня”, но не осмеливайся говорить: “Симеон исцелил меня”, иначе вновь впадешь в ту же самую болезнь». См. французский перевод этого «Жития» в кн.: *Festugiere A. J. Antioche païenne et chrétienne. Libanius, Chrysostome et les moines de Syrie. Paris, 1959. P. 497.*

Под *τιμωρία* в конкретном случае подразумевается, наверное, то возмездие, которое несет сам в себе грех, а не «месть» со стороны Бога. Для сравнения можно привести одно место на «Стромат» Климента Александрийского, где говорится, что Бог не мстит (*οὐ τιμωρεῖται*), поскольку месть есть воздаяние (возмездие, кара) за зло (*ἔστι γὰρ ἡ τιμωρία κακοῦ ἀπαιτόδοσις*); Бог лишь наказывает (*κολάζει*), имея в виду пользу наказуемых (см.: ΚΛΗΜΕΣ Ο ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΥΣ ΜΕΡΟΣ Β΄. Σ. 295). Вообще, идея, что наказание Божие имеет преимущественно воспитующую («педагогическую») цель, является одной из излюбленных этических идей Климента (см.: *Prunet O. La morale de Clement d’Alexandrie et le Nouveau Testament. Paris, 1966. P. 61*). Судя по всему, данную точку зрения Климента на наказание Божие разделял и св. Григорий Нисский. Для него и смерть не является только наказанием, но есть и «мудрое средство, которым Бог врачует человеческую природу от примешавшегося к ней зла, которым Он восстанавливает ее в первобытное состояние». Адские мучения грешников св. Григорий опять же рассматривает не только в качестве наказания, но и как «врачевание нравственно-испорченной природы грешных людей» (см.: *Оксиюк М. Ф. Эсхатология св. Григория Нисского. Киев, 1914. С. 282, 368*). В аналогичном духе высказывается и св. Григорий Богослов: изгнание из рая и смерть имели промыслительный смысл, дабы зло не стало бы бессмертным (*μη ἀθάνατον ἢ τὸ κακὸν*). Поэтому такое возмездие превратилось в человеколюбие (*γίνεται φιλανθρωπία ἢ τιμωρία*), ибо только так и присуще наказывать (*κολάζειν*) Богу

- (см.: *Gregoire de Nazianze. Discours* 38–41 / Ed. par C. Moreschini // *Sources chrétiennes*. № 358. Paris, 1990. P. 130; *Свт. Григорий Богослов. Слово* 45, 8 // *Свт. Григорий Богослов. Творения*. Т. 1. С. 563). Идея «Божественной педагогики», неразрывно связанная с представлением о человеколюбии Божиим, является одним из тех основных тезисов, на которых зиждется нравственное учение св. Григория Богослова (см.: *Szymusiak J. M. Gregoire de Nazianze et le peche* // *Studia Patristica*. Vol. IX, pt. 3. 1966. P. 303). Здесь, как и во многих других пунктах своего богословия, оба каппадокийских отца находятся в полном созвучии.
- 33 Выражение «все люди» подразумевает в данном случае «многие люди» — подобный смысл данного выражения иногда встречается в Священном Писании. «Все люди или весь мир берется здесь как враждебный учению и духу Христову и потому ненавидящий Христа и проповедников Его учения (Ин. 15, 18–19). Если будет говорить хорошо о ком этот мир, это значит, что такой не исповедует и не проповедует истины Христовой и не следует ей в жизни; иначе мир стал бы ненавидеть и гнать его» (*Бухарев И. Толкование на Евангелие от Луки*. М., 1915. С. 96–97).
- 34 Сходное рассуждение, хотя и в несколько ином контексте, имеется и в трактате св. Григория «О девстве». Здесь он, говоря о суете и тленности земного бытия, замечает: «Что из здешних вещей достойно прославления (*ἃς οὖν ἐστὶ μακαρισμῶν*)? Почесть, которой многие домогаются? Разве она добавляет что-либо людям почитаемым? Ведь смертный остается смертным, воздают ли ему почесть или нет» (*Gregoire de Nysse. Traité de la virginité*. P. 310). Подобного рода рассуждения у христианских писателей подразумевают представление о подлинной, «горней почести», которая одна только и достойна человека. См., например, один афоризм в «Изречениях Секста»: «Великая честь пред Богом (*τιμὴ μεγάλη Θεῷ*) — ведение Бога и уподобление Ему» (*The Sentences of Sextus*. P. 16).

- ³⁵ Интересно отметить, что авва Исаия различает два вида ненависти: одна присуща нам по естеству (*τὸ νοός ἐστὶ τὸ μῖσος κατὰ φύσιν*); подобную ненависть, являющуюся как бы «достохвальной», показал Илия, убивший пророков Вааловых (3 Цар. 18, 40). Вторая ненависть есть ненависть противоестественная и «засорная»; она-то и проявляется прежде всего как ненависть к ближнему. См.: ΤΟΥ ΟΣΙΟΥ ΠΑΤΡΟΣ ΗΜΩΝ ΑΒΒΑ ΗΣΑΪΟΥ ΛΟΓΟΙ / Εκδ. ΜΟΝΑΧΟΣ ΑΓΓΥΣΤΙΝΟΣ. ΙΕΡΟΥΣΑΛΗΜ, 1911. Σ. 5.
- ³⁶ «Сила Духа» (тождественная, вероятно, «Силе Божией») обозначается здесь св. Григорием в качестве «оказывающей помощь» или как бы «соратницы» (*σύμμαχον*) человека. Сходное словоупотребление, правда с несколько иными акцентами, встречается и у преп. Макария, который говорит об уме подвижника, постоянно «упражняющегося в благих мыслях»; подвизаясь подобным образом, он всегда пребывает в тесном союзе с дарованной ему от Бога благодатью, будучи ее «соратником» (*σύμμαχον καὶ συμπολεμιστῆς*) в духовной брани против зла. См.: *Μακάριος/Symeon. Reden und Briefen. Bd. I. S. 214.*
- ³⁷ Эта тираническая власть порока связана с «тиранией» лукавого, подчинившего себе после грехопадения род людской. Поэтому св. Григорий, говоря о воплощении Бога Слова, замечает, что Он «смешался с нашим естеством», чтобы оно, путем такого «смешения» (*ἐπιμιξία*), стало божественным, освободилось от смерти и «оказалось вне тирании супротивника» (*τῆς τοῦ ἀντικειμένου τυραννίδος ἔξω γενόμενον*) (*Gregoire de Nysse. Discours catechetique. P. 118*).
- ³⁸ Ср. толкование этого места Псалтири у Евфимия Зигабена: «Давид называет тайными или грехи, производимые тайно, или в мыслях составляющиеся гнусные, хульные и злые помыслы, о которых и просит Бога. Ибо помыслы сии сколько с одной стороны тонки и неприметны, столько с другой стороны неудобопобедимы, оскверняя меня, бедного,

всяким своевољством и во всякое время, тогда как над явными и делом производимыми грехами еще может кто-либо восторжествовать, если только не возобладали им совершенно грех и диавол. Под тайными можешь понимать и грехи неведения, как утаившиеся от разумения чьего-либо». А «чужими» Давид называет «те грехи, которые бывают по случаю, по обстоятельствам, невольно, без совершенно добровольного и свободного намерения и производства. Или под “чужими” можешь понимать врагов, как видимых — людей, так и невидимых — демонов» (Толковая Псалтирь Евфимия Зигабена (греческого философа и монаха). Киев, 1882. С. 119–120).

39 Признавая дуальность человека, св. Григорий в Духе Священного Писания подчеркивает единство его. Данный акцент на единстве человека (при признании двойственности его) связан у св. Григория с отрицанием учения о «предсуществовании души», а также с отрицанием противоположной крайности — учения о том, что тело создано раньше души. Согласно святителю, тело и душа сотворены Богом одновременно (см.: *Tresmontant C. La metaphysique du christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne*. Paris, 1961. P. 467–468). В то же время св. Григорий, как и большинство отцов Церкви, опытно постигал тот разлад, который расстроил гармоничное устройство человека после грехопадения. Констатация этого разлада, влекущего внутреннюю борьбу, выразилась, например, в учении св. Григория Богослова о «двух умах» в человеке, а также в аналогичном учении преп. Иоанна Кассиана Римлянина о «двух волях». Борьба этих двух начал «делает совершенно невозможным для человека такой путь жизни, где без трудов и усилий достигалось бы нравственное совершенствование и в то же время отдавалось бы должное и низшим стремлениям. Человек служит или низшим влечениям, или же, если желает служить добру, должен идти путем подвига. Два “ума” или две “воли” действуют

в нем, как два закона — один “греха и смерти”, другой “жизни и свободы”, борющиеся между собою как бы за обладание человеком, внося в его внутренний мир разлад и беспорядочность в отношениях между духовными и телесными потребностями жизни». Такая «внутренняя борьба плоти и духа приводит человека, ищущего истинной человеческой жизни, ни к чему иному, как и определению себя снова на путь предпочтительного служения духу с подчинением ему плоти, чтобы последняя не похотствовала на дух» (*Архиепископ Феодор (Поздеевский)*). Смысл христианского подвига. М., 1991. С. 142–143, 148).

40 Образ тела как храма Божиего постоянно варьируется в святоотеческой письменности. В принципе он восходит к богословию св. апостола Павла, который неоднократно говорит о христианах как о храме Божиим (1 Кор. 3, 16, 6, 19; 2 Кор. 6, 16; Рим. 8, 9) (см.: *Cerfaux L. Le chrétien dans la théologie paulinienne*. Paris, 1962. P. 271). Эта тема богословия св. Павла получила дальнейшее развитие в творениях мужей апостольских. Например, св. Игнатий Богоносец обращается к филиладельфийским христианам: «Блюдите плоть вашу, как храм Божий» (τὴν σάρκα ὑμῶν ὡς ναὸν Θεοῦ τηρεῖτε) (*Ignace d'Antioche. Polycarpe de Smyrne. Lettres*. P. 126). Позднее та же тема встречается и у Климента Александрийского, который, ссылаясь на 1 Кор. 6, 15–19, высказывается следующим образом: «Нельзя члены Христовы делать членами блудницы, а храм Божий — храмом постыдных страстей» (*Clement d'Alexandrie. Le Pedagogue*. Т. II / Ed. par C. Mondesert et H.-I. Marrou // *Sources chrétiennes*. № 108. Paris, 1965. P. 192).

41 В выражении *λόχος κακίας* слово *λόχος* обозначает «засаду» или «отряд, сидящий в засаде» (также он имеет значения «воинской части», «сборища» и т. д.). Св. Григорий неоднократно употребляет это слово в своих творениях; например, он говорит о «мужественной ярости, приводящей в трепет и обращающей

в бегство банды сладострастия» (*τοῦ ἀνδρώδους θυμοῦ τὸν τῆς ἡδονῆς λόχον καταπτοήσαντός τε καὶ φυγαδεύσαντος*), — благодаря подобному напору «мужественной ярости» вновь проявляется утраченная [при грехопадении] красота души, которая не оскверняется уже никакой страстью телесной похоти. См.: Gregorii Nysseni in Canticum Canticorum. P. 192.

- 42 Св. Григорий разделяет общесвятоотеческое учение о страстях. Обычно отцы Церкви называли страстью «в высшей степени ненормальное и страдательное состояние человеческой души». Поэтому страсть, «по отеческой терминологии, есть низшее влечение, исключительно и односторонне возобладавшее над духовным началом человека. Основными свойствами страсти отсюда являются: 1) неразумность — страсть есть преобладание неразумных сил (вожделевательной, раздражительной и жизненной) над силой разумной и 2) чрезмерность, даже необузданность влечения». В основе страсти лежит природное влечение и «врожденное человеку стремление к жизни и деятельности». Но поскольку со времени грехопадения природа человеческая извратилась, то «явились ненужные и прямо вредные влечения, которые ведут не к поддержанию, а к разрушению человеческого организма, преждевременной старости и болезни» (*Васильев М.* Учение отцов Церкви о страсти // Богословский вестник. 1911. № 5. С. 245–247).

- 43 Св. Афанасий Александрийский в «Житии преп. Антония» передает одно поучение великого подвижника: «Грех, созрев (*ἀποτελεσθεῖσα*), рождает смерть. Поэтому жизнь свою мы должны проводить в постоянном трезвении (*πολιτεύομενοι νήφωμεν ἀσφαλῶς*) и, как написано, со всяким терпением блюсти свое сердце (Притч. 4, 23). Ибо имеем врагов ужасных и коварных — лукавых бесов» (*Athanase d'Alexandrie. Vie d'Antoine.* P. 192).

- 44 Этот образ св. Григорий использует и в сочинении «О девстве», где он называет «благоразумным (целомудренным) землепашцем» (*ὁ σώφρων... γεωργός*),

мудро возделывающим самого себя (*ὁ ἐν σοφίᾳ γεωργῶν ἑαυτὸν*), того человека, который, даже живя супружеской жизнью, предпочитает телесным удовольствиям попечение о духовных благах, упражняется в молитве и сохраняет чистоту души (см.: *Gregoire de Nysse. Traité de virginité*. P. 360).

- 45 Слово *μονότροπος* в святоотеческой лексике имеет несколько смысловых нюансов: «одновидный, простой, прямой», «постоянный, единомысленный» (ср. Пс. 67, 7)» и «живущий один (отшельник)» (см.: *Lampe G. W. H. Op. cit.* P. 884). Св. Григорий, употребляя это слово, в данном случае, вероятно, подразумевает внутреннюю собранность («нераздерганность»), целеустремленность и как бы «духовную и душевную прямоу» (тождественную простосердечности) христианина, идущего по пути спасения. Ср., например, употребление данного слова у Климента Александрийского, который говорит о Слове Божиим (Логосе) как о Детоводителе («Педагоге»), направляющем человека к «единовидному спасению веры в Бога» (*εἰς δὲ τὴν μονότροπον τῆς εἰς τὸν Θεὸν πιστεύως σωτηρίαν παιδαγωγῶν*) (*Clement d'Alexandrie. Le Pedagogue*. T. 1 // *Sources chrétiennes*. № 70. Paris, 1960. P. 110). Примечательно также толкование единомысленных (*μονοτρόπους*) в Пс. 67, 7 у Евфимия Зигабена: «Единомысленными Давид называет здесь праведных, так как праведники не имеют никакой двойной мысли и единения в лукавстве, имея одну мысль и одну цель — служение Богу» (Толковая Псалтирь Евфимия Зигабена. С. 395). См. также примеч. 34 к «Великому посланию» преп. Макария (с. 483).
- 46 Св. Григорий цитирует очень свободно, сочетая в одно целое оба места Священного Писания. Св. Фотий Константинопольский, объясняя 1 Кор. 9, 9, ссылается на различные ветхозаветные постановления (в том числе на Втор. 22, 9–11) и замечает: многие законоположения относительно неразумных животных (*πολλὰ περὶ ἀλόγων νομοθετεῖ ζῶων*) даны, чтобы

посредством них воспитать «существо разумное», то есть человека (*δι' ἐκείνων παιδαγωγοῦντα τὸ λογικόν*) (см.: Photii Partiarcae Constantinopolitani Epistulae et Amphilochia. Vol. IV. Recen. G. L. Westerink. Leipzig, 1986. P. 113–114). Этот подход св. Фотия к ветхозаветным законоположениям отражает точку зрения большинства отцов Церкви, стремящихся за «буквой» Священного Писания обнаружить духовный смысл его. Данная тенденция находит яркое выражение и у св. Григория, как это явствует из последующего развития его мыслей.

⁴⁷ *Букв.*: для святого (*τῷ ἁγίῳ*); о подобном значении данного слова см.: *Lampe G. W. H.* Op. cit. P. 18.

⁴⁸ Под *τοῦ Χριστοῦ νύμφην* может пониматься и Церковь, и душа человеческая. Оба эти символических значения образа «невесты» в древнецерковной письменности впервые тесно сочетаются у Оригена, особенно в его «Комментарии на Книгу Песнь песней». Для него Церковь, при разнообразии своих аспектов (Церковь предсуществующая, ветхозаветная, новозаветная и эсхатологическая), является единой (подробно см. работу: *Chenvert J. L.* L'Eglise dans le Commentaire d'Origène sur le Cantique des Cantiques. Bruxelles, 1969); эту-то единую Церковь он, опираясь на предшествующее Предание (восходящее главным образом к св. апостолу Павлу) называл «невестой Христовой». В то же время и о душе он говорит следующее: «Душа, будучи невестой [Бога] Слова (*sponsa enim Verbi anima*), обитает во дворце Его, то есть в Церкви». (см.: *Origène.* Commentaire sur le Cantiques / Ed. par L. Bresard, G. Crouzel, M. Borret. T. I // Sources chrétiennes. № 375. Paris, 1991. P. 38–50; T. II // Sources chrétiennes. № 376. Paris, 1992. P. 660). Подобное сопряжение двух символических значений образа «невесты Христовой» (вероятно, благодаря прямому влиянию Оригена) встречается и у св. Григория Нисского (см.: *Gregorii Nysseni in Canticum Canticorum.* P. 31, 177–178). Для

49 него, толкующего Песнь песней, также «под образом отношений невесты к жениху изображаются в этой книге нравственные отношения искренне христианской души, а следовательно — и христианского общества, к Богу» (*Тихомиров Д.* Указ. соч. С. 291). В сочинении «О совершенстве» св. Григорий также говорит, что жизнь христианина должна быть запечатлена одними только добродетелями, а не «тяготеть к противоположному» (*πρὸς τὰ ἐναντία ῥέπειν*), ибо подобная раздвоенность стремления человека ведет как бы к «шизофрении»: в нем постоянно существуют два враждебных лагеря, без конца ведущих междоусобную брань (*δι' ἀρετῆς καὶ κακίας ἐν ἑαυτῇ στασιάζοντα*). Далее св. Григорий цитирует 2 Кор. 6, 14 (см.: *Gregorii Nysseni Opera ascetica*. Р. 179–180). Преп. Макарий также неоднократно обращается к этому месту Священного Писания, раскрывая внутренний смысл его. Например, он рассуждает следующим образом: «Всякая душа, находящаяся под воздействием грязных помыслов и лукавых мыслей (*ἐνεργούμενη ὑπὸ λογισμῶν ὑπαρῶν καὶ ἐνδυστήσεων πονηρῶν*), не может соблюдать девство ради Христа (*οὐ Χριστῇ παρθεύεται*), ибо совращается в блуд супротивником. Душа же, желающая в чистоте предстать пред Господом, живет в непорочности сердца» (далее идет цитата из 2 Кор. 11, 2–3). «Поэтому те [люди], мысли которых растлеваются, находятся в общении с тлением диавола (*ἐν τῇ κοινωνίᾳ τῆς τοῦ διαβόλου φθορᾶς εἶσι*), а не в общении с нетлением Спасителя (*τῆς τοῦ Σωτῆρος ἀφθοροσύνης*). Ведь что общего у света с тьмою?» (*Pseudo-Macaire. Oeuvres spirituelles*. Р. 338–340).

50 Ср. учение св. Григория Паламы: «Ни пост, ни псалмопение, ни молитва своею силою спасти нас не могут, но спасают нас, потому что совершаются пред лицом Бога: взирающие на нас очи Господа освещают нас, как солнце согревает освещаемые им предметы. Все это делается пред лицом Божиим, когда ум наш постоянно взирает на Него и, созерцая Его,

постится, поет и молится. Ели же в молитве и посте ум то устремляется к Богу, то отступает, нужно думать, что мы еще не совершенно предали себя Богу и что не вся цель наших дел в законе Божиим. Молитвою начинается восхождение ума к Богу и молитвою же ум в себя возвращается. И тот, кто очищает себя этим созерцанием ума и возводит его к Богу, тот и неизреченные дары получает и умственным чувством познает, как благ Господь» (Алексий, епископ. Византийские церковные мистики XIV века. (Преп. Григорий Палама, Николай Кавасила и преп. Григорий Синаит). Казань, 1906. С. 34).

51 Так цитирует это место Евангелия св. Григорий; его цитация полностью совпадает с цитацией преп. Макария (см. примеч. 34 к «Великому посланию», с. 483).

52 Интересное толкование данного места дается в «Строматах» Климента Александрийского: «всякий человек» (πάντα ἄνθρωπον) он понимает в смысле «целый человек» (ὅλον τὸν ἄνθρωπον), очистившийся и телом, и душой. См.: ΚΛΗΜΕΣ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΤΣ. ΜΕΡΟΣ Β'. Σ. 137).

53 Употребление слова ἐπιχορηγία («поддержка, помощь, содействие») в подобном смысловом контексте явно восходит к св. апостолу Павлу (ср. Флп. 1, 19). Преп. Макарий также говорит, что постепенное возрастание из [духовного] младенчества и достижение «совершенства во Христе» происходит «вследствие содействия (помощи) Святого и Божиего Духа» (διὰ... τῆς ἐπιχορηγίας τοῦ ἁγίου καὶ θεϊκοῦ πνεύματος), когда и вера, возрастая, достигает преуспевания и всякая твердыня (ὀχύρωμα) лукавых духов постепенно приходит в упадок и разрушается. См.: Die 50 geistlichen Homilien des Makarios. S. 321.

54 Св. Григорий цитирует с небольшими сокращениями и изменениями. Следует отметить, что, по мнению Д. Богдановского, «под πνεῦμα нет никакого основания разуметь Духа Святого, ибо Дух Святой не называется в Новом Завете Духом откровения, а понимаются

здесь благодатные дары Духа». Причем «можно сказать, что “дух премудрости” есть постижение Божественных истин умом, или познание дискурсивное, а “дух откровения” — уразумение тех же истин во вдохновенном созерцании, или познание интуитивное» (Богдашевский Д. Послание святого апостола Павла к Ефесянам. С. 310–311). Правда, на наш взгляд, дискурсивное и интуитивное познание у святых отцов и церковных учителей обычно находятся в нерасторжимом единстве. Поэтому не случайно, что один из весьма глубоких сирийских христианских писателей — Иоанн Апамейский — соотносит указанные слова апостола Павла прежде всего с «тайнозрительным богословием», когда человек благодаря очищению (а не благодаря «усиленному исследованию») удостоивается откровений относительно «Домостроительства будущего века». Эти откровения, согласно Иоанну, даруются «внутреннему человеку» (см.: *Jean d'Apamee. Dialogues et traits*. Р. 114–116).
 55 Опять же, согласно Д. Богдашевскому, здесь апостол имеет в виду «природу человеческую» Господа. «Все сие, — говорит св. Иоанн Златоуст в объяснении данного места, — понимай о Воскресшем из мертвых, а никак о Боге Слове. Не о Боге Слове говорит так апостол, но об Иисусе, происшедшем от вас (*παρὶ τοῦ ἐξ ἡμῶν*)». Прямую параллелью к данному месту служит Флп. 2, 9–11, причем в Послании к Филиппийцам речь о возвеличении Христа предваряется указанием на состояние Его истощания (2, 5–8)» (Богдашевский Д. Послание святого апостола Павла к Ефесянам. С. 319). Естественно, что произошло с Христом по человечеству, должны происходить и с уверовавшими в Него.

56 Ср. толкование данного места у блж. Феофилакта: «...да даст вам (Бог), как богатый и желающий прославления имени Своего, утвердиться в борьбе с искушениями, так чтобы не только не смущаться ими, но и переносить их. И не довольствуется выражением

“утвердиться”, но прибавляет (к нему): “силою”, прося изобильных для них благ. Как же “утвердиться”? Духом Его, ибо Он есть подающий крепость... И не только утвердиться, но и гораздо более и сильнее — “вселиться Христу во внутреннем человеке вашем”, то есть “в сердца ваша”, не на поверхности, а в глубине. Каким же образом? “Верою”. Ибо в верных сердцах обитает Христос, приходя с Отцом и творя в них обитель, как Он и предсказал. А этого вы достигните, когда укоренитесь в любви Его и не будете колебаться и смущаться». Под «широтой» и т. д. блж. Феофилакт понимает «тайну совершенного ради вас, — она столь велика, что простирается по всем направлениям. Посему и описал ее внешними чертами, приписывая ей и верх, и низ, и боковые стороны». Что же касается любви Христовой, то она, согласно блж. Феофилакту, познается Духом, а не человеческой мыслью. Заключительные же слова апостола в данном месте означают: «Будьте совершенны во всем по образу Божия совершенства, познавая, насколько возможно, все божественное» (Блаженного Феофилакта, архиепископа Болгарского, Толкование на Послания св. апостола Павла. С. 340–341).

57

Как и преп. Макарий в аналогичном месте «Великого послания», св. Григорий заменяет в начале цитаты «дары большие» на «дары духовные», но далее его цитата не отличается от общепринятого текста (в отличие от цитации преп. Макария). Данное место послания св. апостола Павла служило исходной точкой учения о добродетелях многих отцов Церкви. Так, преп. Иоанн Кассиан Римлянин говорит, что апостол предпочитает любовь не только страху [Божиему] и надежде, но и «всем харизмам» (*conctis charismatibus*), поскольку она превосходит все добродетели — ведь нельзя найти ничего драгоценнее, ничего совершеннее, ничего выше и ничего неизменнее (*nihil perennius* — более постоянного, долговечного), чем любовь (см.: *Jean Cassien. Conférences*. Т. II. Р. 115).

Преп. Симеон Новый Богослов также, ссылаясь среди прочих мест Священного Писания на 1 Кор. 13, 1–3, называет веру и смирение «основами добродетелей» (τὰς βάσεις τῶν ἀρετῶν), а «святую любовь» — главой их, подчеркивая при этом неразрывную связь всех добродетелей (см.: *Symeon le Nouveau Théologien. Traités théologiques et éthiques*. Т. II. Р. 44–46).

58 Св. Григорий цитирует несколько свободно. У него также встречается глагол ἐκπίπτω (см. примеч. 43 к «Великому посланию», с. 487. Св. Василий Великий по поводу данной фразы апостола Павла замечает, что «это все (т. е. дела любви. — А. С.) можно осуществлять и тогда, когда тело — немощно» (ταῦτα γὰρ πάντα καὶ ἐν ἀσθενεῦντι σῶματι δυνατόν κατορθοῦσθαι) (ΒΑΣΙΛΕΙΟΣ Ο ΜΕΓΑΣ ΜΕΡΟΣ Γ΄. Σ. 311; *Свт. Василий Великий. Правила, кратко изложенные*, 200 // *Свт. Василий Великий. Творения*. Т. 2. С. 281).

59 Ср. 1 Кор. 12, 8–10. Св. Григорий Богослов, ссылаясь на это место послания св. апостола Павла, подчеркивает, что [Святой] Дух — един (τὸ μὲν πνεῦμα ἓν), а дары Его — неравны (τὰ χαρίσματα δὲ οὐκ ἴσα), поскольку «вместилища Духа» (τὰ δοχεῖα τοῦ πνεύματος) не являются равными. Эту идею св. Григорий Богослов соединяет с идеей Церкви, в которой присутствует полнота духовных даров. См.: *Gregoire de Nazianze. Discours 32–37*. Р. 108–110.

60 Здесь у св. Григория явно слышится отзвук одной из заповедей блаженств (ср. Мф. 5, 3), только вместо οἱ πτωχοὶ τῷ πνεύματι он употребляет выражение τῷ φρονήματι πένης. Ср. толкование данной евангельской фразы у св. Иоанна Златоуста: «Что значит: нищие духом? Смирненные и сокрушенные сердцем. Духом Он назвал душу и расположение человека. Так как есть много смиренных не по своему расположению, а по необходимости обстоятельств, то Он, умолчав о таких (потому что в том не велика слава), называет прежде всего блаженными тех, которые по своей воле смиряют себя и уничижают» (Иже во святых отца

нашего Иоанна, архиепископа Константина града, Златоустого, избранные творения. Толкование на святого Матфея евангелиста. Книга первая. М., 1993. С. 149). Примерно в том же смысле толкует эту заповедь и св. Иларий Пиктавийский, который говорит, что Господь научает Своим собственным примером (*exemplo*) отказу от славы человеческой. Поэтому «в духе смирения» (*in spiritus humilitate*) и полагается Господом исходный пункт совершенного блаженства (см.: *Hilaire de Poitiers. Sur Matthieu. T. I / Ed. par J. Doignon // Sources chrétiennes. № 254. Paris, 1978. P. 120–122*). Несколько в ином, но все же близком смысле понимает указанную фразу св. Амвросий Медиоланский, который считает «бедность духа» (то есть смирение) «родительницей» [всех] добродетелей (*perens quaedam generatioque virtutum*), поскольку человек, презревший мирское, заслуживает вечное (*qui contempsit saecularia ipse merebitur sempiterna*) (см.: *Ambroise de Milan. Traité sur l'Evangile de S. Luc. T. I / Ed. par G. Tissot // Sources chrétiennes. № 45 bis. Paris, 1971. P. 201*). Толкование св. Ефрема Сирина созвучно пониманию этой заповеди св. Амвросием: «Нищие потому, что все отвергают от себя» (Творения святого отца нашего Ефрема Сирина. Ч. 8. С. 83). Таким образом, названные отцы Церкви IV в. понимают данную заповедь преимущественно в «аскетическом ключе». С ними, в принципе, единоклубен и св. Григорий Нисский, как это видно из контекста его мысли.

⁶¹ Понятие *κρητὶς* может иметь значение и «основания, фундамента», и «ограды, вала, укрепления» (то есть «защиты»). Оба эти смысла слова одинаково приложимы в конкретном случае.

⁶² См. толкование данной фразы у Глубоковского: «Живя в достоинстве “новой твари”, мы окажемся действующими в качестве детей Божиих, поступающих нормально и пользующихся Отчим благоволением. Понятно, что, держась в ряд (*στοιχῆσουσιν*; ср. и IV, 25) с этими особенностями христианского

возрождения, полагая такой принцип “канон” (τῷ κανόνι τοῦτο) или уравниателем всего нашего житейского поведения (IV, 16), мы во всем оказываемся примиренными с Творцом, и от Него свыше нисходит на нас мир совести чистой и жизни святой. В этом случае именно на верующих исполняются все высокие чаяния израильские, и по восприятию и закреплению их в себе христиане фактически бывают Израилем Божиим — таким, какого Бог желал иметь в народе Своем и нашел лишь в братстве верующих, из которого не устраниются и природные израильтяне» (Глубоковский Н. Благовестие христианской свободы в послании св. апостола Павла к Галатам. СПб., 1902. С. 113). Ср. еще понимание «новой твари» у Климента Александрийского, который в своем сочинении «Увещение к эллинам» связывает появление ее с пришествием (то есть воплощением) Господа — «Солнца правды» (Мал. 4, 2), разогнавшим своими лучами мрак неведения и забвения истины. Свет сей есть жизнь вечная, и Он просвещает все человечество вне зависимости от «национальной принадлежности» (см.: ΚΛΗΜΕΣ Ο ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΤΗΣ. ΜΕΡΟΣ Α΄ // ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΕΛΛΗΝΩΝ ΠΑΤΕΡΩΝ. Τ. 7. ΑΘΗΝΑΙ, 1956. Σ. 74).

- 63 Св. Кирилл Александрийский, свободно парафразируя эти слова апостола (они у него звучат: *все в Нем новое* — πάντα γὰρ ἐν αὐτῷ καινά), замечает по поводу их, что Христос восстановил природу человеческую в ее изначальном виде (ἀναμορφῶν εἰς τὸ ἐν ἀρχαῖς τὴν ἀνθρώπου φύσιν), предполагая, что подобное восстановление есть не просто некое абсолютно точное подобие (копия) «райского вида», но и нечто новое (см.: *Cyrille d'Alexandrie. Deux dialogues christologiques*. Р. 466). Далее, следует отметить, что св. Григорий Нисский, как и преп. Макарий в соответствующем месте «Великого послания», отождествляет «новую тварь» с «апостольским канон» (ἀποστολικὸς κανὼν — см. выше цитату из Гал. 6, 16), подразумевая под этим

«правилом» прежде всего святость жизни, нераздельно сопряженную с правосмыслием.

Апостол «говорит здесь о свойствах Церкви, — не о том, чем верующие только *должны быть*, а что они уже *суть*, в силу искупительной смерти Господа. Они — Тело Христово, дом Божий, жилище Божие, Церковь, святая о Господе (Еф. 2, 21, 22); крестившиеся во Христа со Христом сочетались и во Христа облеклись (Рим. 6, 3 и дал.); верующие омылись, освятились, оправдались (1 Кор. 6, 11). Господь соделал Церковь святою, Сам пребывал в ней и пославши Духа Святого; и, желая сохранить свое сочетание со Христом, верующие должны блюсти себя в святости и непорочности — продолжать во всю свою жизнь дарованное им освящение; душа христианина, как невеста, сочеталась со Христом и должна верно хранить этот святой союз» (Богдашевский Д. Послание святого апостола Павла к Ефесеянам. С. 633–634). В «Житии св. Макрины» св. Григорий приводит молитву святой сестры своей, где она фразами из Священного Писания обращается к Богу так: *Ослаби ми, да почию* (Пс. 38, 14), чтобы, когда совлеку тело мое (Кол. 2, 11), оказалась я пред лицом Твоим *не имеющею пятна или порока* (Еф. 5, 27) в образе души моей (*ἐν μόρφῃ τῆς ψυχῆς μου*)» (Gregoire de Nysse. Vie de sainte Macrine / Ed. par P. Maraval // Sources chrétiennes. № 178. Paris, 1971. P. 224). В сочинении «О девстве» он, говоря о «деве целомудренной и разумной» (*τὴν σώφρονα καὶ λελογισμένην παρθένον*), замечает, что она должна, отстраняясь от всякой страсти, соприкасающейся с душой, блюсти себя для Жениха, *не имеющей пятна, или порока, или чего-либо подобного* (см.: Gregoire de Nysse. Traité de la virginité. P. 454). Таким образом, св. Григорий устойчиво соотносит Еф. 5, 27 с личной святостью и духовным преуспеванием каждого христианина. Но эта святость обязательно предполагает «экклесиологический контекст», который так присущ апостолу Павлу (помимо Д. Богдашевского

его констатирует, например, и М. Д. Муретов в кн.: Новый Завет как предмет православно-богословского изучения. Сергиев Посад, 1915. С. 53).

65 Или: «созданной заново» (*ἀναεκτίστη*). В сходном смысле употребляет глагол *ἀνακτίζω* и Дидим Слепец в своем произведении «О Троице». Здесь он, опираясь на 1 Кор. 6, 11 и Тит. 3, 5, говорит, что как Святой Дух неизреченным образом создает мир и человека вместе с Отцом и Сыном (*συγκτίσαν ἁρρήτως*), так Он и ныне воссоздает (*νῦν ἀνακτίζει*) человека Своей благодатью. См.: ΣΕΡΑΠΙΩΝ ΘΜΟΤΕΩΣ. ΔΙΔΥΜΟΣ Ο ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΥΣ // ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΕΛΛΕΝΩΝ ΠΑΤΕΡΩΝ. Σ. 43. ΑΘΗΝΑΙ, 1971. Σ. 235.

66 Блж. Диадокх, также цитируя Еф. 6, 14–17, говорит, что здесь речь о брани, которая начинается первоначально в теле (*ἐκ τοῦ σώματος πολέμει*), сатаны с душой, причастствующей Святому Духу. Когда христианин облачается во всеоружие Божие, тогда эта битва (*παλή*) идет как бы «на равных» (*ἰσοσθενούς*). Поэтому диавол применяет все средства, в том числе начинает метать «раскаленные стрелы» в «христоносные души» (*ταῖς χριστοφόροις ψυχαῖς*). Вследствие [постоянного] присутствия благодати у истинных воинов Христовых он не может уже укрыться, словно в логове (*ἐμφωλεῦσαι*), в уме их. Поэтому ему остается искать убежища только «во влажности» (*τῇ ὑγρότητι*) тела, чтобы, пользуясь «легкомыслием» этого тела, прельстить и душу. См.: *Diadoque de Photice. Oeuvres spirituelles*. P. 141.

67 В данном месте Послания св. Павла «*προσευχή*» означает молитву вообще (*precatio*) — прошение, хваление, благодарение, а *δέησις* — “моление”, “прошение” (*rogatio*)); последнее слово иногда «означает и простую просьбу, направленную к людям, есть *vocabulum commune*. Соединение *προσευχή* и *δέησις* служат к усилению мысли. Таким образом, готовность христианина к духовной борьбе необходимо соединяется с молитвою, и без нее нельзя пользоваться указанным раньше духовным оружием. Молитва верующего бывает

разного рода (*всякою молитвою и молением*) соответственно христианским нуждам и потребностям; молитва должна быть постоянной, неотступною (*во всяко время*)». Как считает Д. Богдашевский, выражение *ἐν πνεύματι* (*духом*) подразумевает не дух человеческий, а Дух Божий, или Святой Дух. «Источник истинной молитвы не в нас, а в Духе Божием, ибо Он научает нас молиться» (*Богдашевский Д.* Письмо святого апостола Павла к Ефесеянам. С. 670–672). Впрочем, такое излишне резкое разграничение двух «духов» не представляется нам абсолютно корректным, ибо в молитве как раз наиболее полно проявляется «синэргия» Бога и человека, а следовательно, оба «духа» действуют в гармоничном единстве.

68 Св. Григорий здесь мельком намечает важную черту христианской сотериологии: способы (образы) спасения (*τρόποις τῆς σωτηρίας*) — многочисленны, но все они выводят на одну дорогу и приводят к единой цели (*εἰς μίαν τείνοντας ὁδὸν καὶ σκοπὸν ἓνα*). Цель же эта, согласно св. Григорию, есть уподобление Богу, указанное Спасителем в Мф. 5, 48. Достижение ее предполагает «процесс нравственного самоусовершенствования человека, и именно такой процесс, который должен совершаться в вечном поступательном движении вперед. В словах Спасителя указан высочайший идеал совершенства, который все более растет и удаляется по мере восхождения к нему человека и который все-таки каждый момент вполне осуществляется» (*Несмелов В.* Указ. соч. С. 571).

69 Последняя фраза (*ἐν ᾧδονῇ*) показывает, что для св. Григория, как и для всех святых отцов, путь христианского подвига, тяжкий и скорбный, есть одновременно и путь радостный, ибо конечная цель его — радость небесного жития, отблески которой озаряют и юдоль здешнего бытия. Ср. с размышлениями св. Григория Двоеслова: радости небесного Отечества — «наша существенная и главная цель, к которой стремиться заповедует нам закон и природа; они — награда за подвиг жизни,

несомый нами; в них то существенное благо, которое одно останется человеку после разрушения его тела и всего мира и при котором одним он сохраняет свое человеческое достоинство. Какою угодно ценою нужно покупать их человеку; путь скорбей, страданий и терпения не должен смущать нас, если им приходится идти нам к предлежащей нам цели. Всем мы должны жертвовать, все считать за ничтожество, чтобы Христа приобрести и сделаться гражданином блаженного небесного отечества» (*Певницкий В.* Св. Григорий Двоеслов — его проповеди и гомилетические правила. Киев, 1871. С. 159). Именно такая высшая и блаженная цель христианского подвига озаряет радостью все кратковременное земное существование каждого члена Церкви. Поэтому Православие глубоко чуждо всякого пессимизма, ибо есть религия Радости. Примечательно, что если в аналогичном месте «Великого послания» преп. Макарий говорит о «монашеской жизни» (*τὸν μονήρη βίον*), то св. Григорий предпочитает слово «любомудрие» и глагол «любомудрствовать» (*ὁρθεῶς φιλοσοφεῖν, τὸν τῆς φιλοσοφίας σκόπον*). Это подтверждает уже отмеченное выше различное отношение данных отцов Церкви к понятию «философия». Необходимо подчеркнуть, что для св. Григория, как и для большинства святых отцов, идеал «истинного любомудрия» не сводится к узко понимаемому «монашескому идеалу», ибо последний при правильном понимании его является идеалом общехристианского совершенства. Грани подобного идеала св. Григорий намечает во многих своих творениях. В частности, в «Житии св. Макрины» он замечает, что его святая сестра осуществила данный общехристианский идеал, ибо «посредством любомудрия (*διὰ φιλοσοφίας*) возвела себя к самому высшему пределу человеческой добродетели» (*Gregoire de Nysse. Vie de sainte Macrine. P. 90–103, 142*). В данном случае со св. Григорием полностью единомыслен и св. Василий Великий, для

которого «монашеская аскеза» не существует «сама в себе и для себя», но является лишь органичным продолжением и завершением христианской жизни вообще, представляющей собой непрерывный подвиг и труд (см.: *Amand D. L'ascèse monastique de Saint Basile. Essai historique.* Maredsous, 1948. P. 12).

71 Вероятно, св. Григорий ссылается на Лк. 14, 26. Ср. у преп. Исаака Сирина: «Если кто в мир сей облечется (*ἐνδύσῃται*) и в жизнь сию, томящуюся по этому миру, то не облечется он в Бога до тех пор, пока не оставит мирского. Сам Бог засвидетельствовал это, говоря: *Если кто не оставит всего и не возненавидит душу свою, не может быть Моим учеником* (Лк. 14, 26). Необходимо не только оставить (*τὸ ἀφεῖναι*) [все мирское], но и возненавидеть (*μισῆσαι*) его» (ΤΟΤ ΟΣΙΟΥ ΠΑΤΡΟΣ ΗΜΩΝ ΙΣΑΑΚ ΕΠΙΣΚΟΠΟΥ ΝΙΝΕΥΤΙ ΤΟΥ ΣΤΡΟΥ ΤΑ ΕΥΤΡΕΘΕΝΤΑ ΑΣΚΗΤΙΚΑ. Σ. 308–309). Необходимо отметить, что «душа» и в данном месте Евангелия, и у св. Григория «в противоположность *духу* берется как начало греховное в человеке (1 Кор. 2, 14–15). *Возненавидеть душу*, то есть возненавидеть греховное начало в себе, как препятствующее человеку творить все доброе, располагающее ко греху, возбуждающее и питающее страсти» (*Бухарев И.* Толкование на Евангелие от Луки. С. 335).

72 Или: «снабжая всем необходимым». Крест Господень св. Григорий обозначает как *ἐφόδιον* (букв.: дорожные припасы, средства на дорогу), подразумевая, видимо, что крестная смерть Господа стала жизнью для нас, а поэтому Крест Его и «насыщает» нас (вполне возможен здесь и евхаристический контекст). В сходном смысле употребляет указанное понятие и Климент Александрийский, который в сочинении «Выдержки из пророческих книг» замечает, что «дорожными припасами, необходимыми для пути Господня» (*τὰ ἐφόδια τῆς κυριακῆς ὁδοῦ*), являются «блаженства Господа» (*οἱ μαχαρίσμοι τοῦ Κυρίου*) (ΚΛΗΜΕΣ Ο ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΥΣ. ΜΕΡΟΣ Β΄. Σ. 339).

- ⁷³ В данном месте Послания к Евреям апостол, «указавши во Христе великий пример страдания... специально останавливает на нем внимание читателей (на венце всех примеров злостраданий — непорочного от беззаконников) и говорит, что Христос страдал для них, чтобы (не просто дать им пример) подкрепить немощствующих и ослабевающих душами» (*Епископ Никанор. Экзегетико-критическое исследование Послания святого апостола Павла к Евреям. Казань. 1904. С. 196–197*). Впрочем, по мысли св. Григория Нисского, в такой поддержке Господа нуждаются не только «немощствующие», но и сильные духом христиане.
- ⁷⁴ Слово *αἰδάζεια*, переведенное в данном случае как «самоуверенность», имеет множество смысловых оттенков («самомятение», «себялюбие», «гордость», «самоуправство», «своеволие»). В святоотеческой лексике данное понятие встречается сравнительно редко, но среди относительно немногих отцов Церкви, употребляющих его, числится и преп. Макарий. В частности, он говорит о человеческой душе после грехопадения следующее: она, покинув свет, возлюбила мрак; оставив жизнь, возлюбила смерть. Поэтому душа совлекла с себя веру, любовь, кротость и терпение и облеклась вместо них в неверие, гнев, ярость, порок, зависть и самоуверенность. См.: *Markarios/Symeon. Reden und Briefen. Bd. I. S. 27*.
- ⁷⁵ В этих словах выражаются сущностные черты учения св. Григория о духовном преуспевании (*προκοπή*). Для него подлинная сущность человеческого бытия заключается именно в таком постоянном «простижении вперед» и «ненасытном желании» Божественного Блага. Если Бог по природе обладает непреложным Благом, то человек, как тварь, лишь причащается Ему (*ἡ δὲ κτίσις ἐκ μετοχής τοῦ βελτίονος ἐν τῷ καλῷ γίνεται*), но никогда не может объять все это Благо целиком. Поэтому человеку и присуще находиться в постоянной устремленности к Нему. См.: *Daniélou J. Platonisme et théologie mystique. Essai*

sur la doctrine spirituelle de Saint Gregoire de Nysse. Paris, 1954. P. 291–299; *Völker W.* Gregor von Nyssa als Mystiker. Wiesbaden, 1955. S. 186.

76

Выражение *τῆς τελείας τοῦ Χριστοῦ... ἀγάπης* может иметь значение и «совершенной любви человека ко Христу», и «совершенной любви самого Христа к человеку». Оба эти значения теснейшим образом смыкаются друг с другом, ибо именно в любви (имеется в виду, естественно, любовь духовная) наиболее отчетливо проявляется «синэргия» Бога и человека в деле спасения людей. Причем изначальный источник такой «синэргии» — не в человеке, а в Самом Боге, от Которого и исходит «главный импульс спасения». Ибо и после грехопадения «любовь Божия к человеку не могла не возродить в человеке любви к Богу». Поэтому «Бог любовью к людям воспламеняет тлеющую в них искру любви к Себе. Не люди начинают любить Его, но Он первый возлюбил тех, которые отвратились от Него» (*Беляев А.* Любовь Божественная. Опыт раскрытия главнейших христианских догматов из начала любви Божественной. М., 1880. С. 156). О Боге как Любви четко высказывается Дионисий Ареопагит: «Почему же все-таки богословы иногда предпочитают называть Его Любовью и Приязнью, а иногда Любимым и Желанным (*ποτὲ μὲν ἔρωτα καὶ ἀγάπην αὐτόν φασι, ποτὲ δὲ ἐραστὸν καὶ ἀγαπητόν*)? Потому что одного Он Причина, так сказать, Производитель и Породитель, другое же Он есть. Одним Он движим, другое же Он движет, то есть как бы Сам Себя с Собою сводит и к Себе двигает. Так что Желанным и Любимым Его зовут как Прекрасное и Добро, Любовью же и Приязнью — поскольку Он является Силой, движущей и при том возводящей к Себе, единственному Самому по Себе Прекрасному и Добру, представляющему Собой как бы изъяснение Себя из Себя, благой выход из запредельного единства, простое, произвольное, импульсивное движение любви, предсуществующее

в Добре, из Добра изливающееся сущему и вновь в Добро возвращающееся» (*Св. Дионисий Ареопагит. О Божественных именах 4, 14 // Дионисий Ареопагит. О Божественных именах. О мистическом богословии / Издание, подготовленное Г. М. Прохоровым. СПб., 1994. С. 128–129*). Суммируя учение автора «Ареопагитик» о любви, В. Н. Лосский замечает: «Любовью Бог исходит из Своей Сущности в Силах, творя мир; как Причина любви, Он движет в Себе все сотворенное, заставляя его исходить из себя к Богу. Божественная Любовь является как “вечный круг”, нисходя до крайних пределов сущего и оттуда вновь возвращаясь через сущее, “из Себя, через Себя, в Себе Себя кругообращая и к Себе всегда так же обращаясь”» (*Лосский В. Н. Отрицательное богословие в учении Дионисия Ареопагита // Seminarium Kondakovianum. Vol. III. Prague. 1929. С. 143*).

77 Этой фразой св. Григорий, как нам представляется, подчеркивает, что «вкушение обетования» (*ἀπολαύση τῆς ἐπαγγελίας*), то есть будущее блаженство и спасение, даруется соответственно вере и любви человека (*καθὸσον πιστεύσας ἠγάσθη ταύτης*), но оно не «созидается» («творится, делается, вырабатывается») одним только трудом человека (*οὐ καθὸσον πονέσας εἰργάσατο*), хотя этот труд, естественно, и предполагается. Ибо «истинно верующий никогда не сошлется на свои труды, никогда не потребует за них награды: вся его душа полна созерцанием Божественной любви, любви бескорыстной и не заслуженной человеком. Поэтому и жажда быть угодным Богу, творить волю Его в верующем человеке не имеет границ» (*Архиепископ Сергей Страгородский. Православное учение о спасении. М., 1991. С. 241*).

78 Так, думается, лучше переводить выражение *πίστεως δὲ ὑπόστασις*, которое явно перекликается с Евр. 11, 1 (*ἔστιν δὲ πίστις ἐλπίζωμένων ὑπόστασις*). Согласно епископу Никанору, эта фраза «Послания к Евреям» предполагает, что «существо веры прежде всего предполагается в осуществлении (*ὑπόστασις*) ожидаемого»

(Епископ Никанор. Указ. соч. С. 171). В целом св. Григорий остается верным духу учения о спасении апостола Павла, намеченного, например, в Еф. 2, 8. Согласно апостолу, «объективным условием нашего спасения является благодать, как живая, действенная сила Божия (ср. Рим. 5, 2; 1 Кор. 15, 10), изливающаяся на нас по любви Божией, стяженной Христом (Рим. 5, 15; 20, 21 и мн. др.) и подаваемая к освящению нашему через Духа (Евр. 10, 29), приятие Которого то же, что приятие благодати (Гал. 3, 2 и далее); субъективным же условием спасения служит вера, как живое восприятие Евангелия и стремление усвоить правду Христову». Но «и самая вера, по учению апостола, не от нас: она есть Божий дар. Она принадлежит нам, есть *наша* вера, но и предмет, и побуждения ее исходят не от нас: “Если бы, — повторим слова св. Иоанна Златоуста, — Иисус Христос не пришел, если бы Он не призвал нас, как мы могли бы уверовать?” И самое развитие и укрепление веры, и плоды ее — все это содействуется той же Божественной благодатью, без которой вера не была бы источным началом жизни» (Богдашевский Д. Послание святого апостола Павла к Ефесянам. С. 371–373).

79

Букв.: стоящего во главе (*τοῦ ἐφεστῶτος*); св. Григорий подразумевает, скорее всего, главу монашеской общины, сочетающего в своем лице и «игумена», и «духовника». Впрочем, слово *ἐφεστῶς* св. Григорий нередко употребляет и в широком смысле вообще «предстоятеля Церкви». Так, в одном из своих посланий («К никомедийским пресвитерам») он призывает к церковному единству, замечая, что его поверг в скорбь слух об отсутствии в Никомедии «внимательного отношения к настоятелям» (*οὐδεμία γέγονεν τῶν ἐφεστῶτων ἐπιστροφή*). По мнению св. Григория, сие обстоятельство делает тамошних христиан посмешищем для диавола, чье желание (*βούλημα*), противоположное воле Божией, как раз и заключается в том, чтобы никто не был спасен и не познал Истины. А без

церковного единства недостижимы как спасение, так и познание Истины. См.: Gregorii Nysseni Epistulae / Edidit G. Pasquale. Leiden. 1959. P. 52.

80 Ср. у Дионисия Ареопагита, который говорит, что монахи называются «служителями» (*θεραπευταί*) вследствие своего чистого служения Богу, а также вследствие своей «неделимой и единой жизни» (*τῆς ἀμερίστου καὶ ἐνιαίας ζωῆς*), объединяющей их в священных общинах «живущих порознь» (*ἐν ταῖς τῶν διακριτῶν ἱεραῖς συμπτύξεσι*) сообразно «богovidной Единице и боголюбозному совершенству» (*εἰς Θεοειδῆ μονάδα καὶ φιλόθεον*). См.: Corpus Dionysiacum / Hrsg. von G. Neil, A. M. Ritter, B. R. Suchla. Bd. II. Berlin; N. Y., 1991. S. 116.

81 «На место “ига закона”, законного пестунства, Спаситель призывает взять Его иго: следовать Его учению, Его заповедям, Его Божественному водительству. Он — Учитель кроткий; Он никого не отвергает, всякому готов оказать Свою помощь. Сурова была номистическая дисциплина, а бездушноное иудейское законничество сделало его подлинным игом. Правда, и Христово учение есть также своего рода иго: оно требует труда, подвига, самоотвержения, дисциплины воли. Но это иго *благое*, ибо все здесь растворено Божественною любовью и милосердием, и нет ничего устрашающего; бремя Христово *легкое*, так как там, где любовь, не чувствуется бремя, — там трудятся не как наемники, несущие на своих плечах тяжести» (*Василий (Богдановский), епископ*. Евангелие от Матфея. Критико-экзегетическое исследование. Киев, 1915. С. 107).

82 Об образе «хора» см. выше примеч. 5. Блж. Феодорит Кирский довольно часто использует этот образ в своей «Истории боголюбцев». Так, передавая наставление одного сирийского подвижника Иулиана (по прозвищу «Савва» — *Σάββα*, то есть «старец» — *πρεσβύτερον*), блж. Феодорит замечает: «Он говорил это, воспитывая в совершенстве [свой] хор [иноков] (*τὰ τελειότερα τὸν χορὸν ἐκπαιδεύων*). Как отмечается в примечании к этому месту «Истории боголюбцев», образ «хора» был

достаточно широко распространен в поздней античности: например, известный ритор Ливаний называл «хором» группу своих учеников (см.: *Théodoret de Cyr. Histoire des moines de Syrie*. Т. I. Р. 204–205). В другом своем произведении блж. Феодорит, повествуя о торжестве христианства над «эллинизмом», говорит, что и горы освободились от языческого заблуждения, ибо их, вместо языческих капищ, «населяют хоры подвижников» (*οἱ τῶν ἀσκητῶν ταῦτα οἰκοῦσι χοροῖ*), воспевающие гимны Распятому, Его Отцу и Всесвятому Духу (см.: *Théodoret de Cyr. Thérapeutique des maladies helléniques*. Т. II / Ed. par P. Canivet // *Sources chrétiennes*. № 57. Paris, 1958. Р. 344–345).

83 Ср. одно поучение аввы Орсия: «Посему, человек, не переставай увещевать всех, вверенных тебе до единой души (*ad una anima*), и учить тому, что есть свято, показывая в себе образец добрых дел (Тит. 2, 7)». Еще одно поучение того же аввы гласит: «Итак, братия, да будем между собой равны (*aequales simus*), от меньшего до большего, как богатый, так и бедный, [да пребудем] в совершенном согласии и смирении (*concordia et humilitate perfecti*)» (Преподобного отца нашего Орсия, аввы Тавенисийского, Учение об устройении монашеского жительства. М., 1858. С. 20, 46. Текст в кн.: *Bacht H. Das Vermächtnis des Ursprungs. Studien zum frühen Mönchtum I*. Würzburg, 1972. S. 76, 120).

84 Представление о духовнике и настоятеле как «педагоге» встречается у св. Григория и в «Житии св. Макарины», хотя в несколько своеобразном контексте. Здесь повествуется о некой знатной матроне, которая, рано овдовев и решив встать на иноческий путь, избрала великую Макарину в качестве «хранительницы и воспитательницы своего вдовства» (*φύλακά τε καὶ παιδαγωγὸν τῆς χηρείας*) (см.: *Grégoire de Nysse. Vie de saint Macrine*. Р. 234). Использование св. Григорием термина «педагог» в столь возвышенном смысле отличает его язык от античного словоупотребления, где данный термин имел обыкновенно уничижительный смысл, обозначая

раба, которому поручен присмотр над детьми («дядьку»). В данном случае св. Григорий явно следует по стопам Климента Александрийского, назвавшего «Педагогом» Самого Господа, а тем самым придавшим данному понятию «статус возвышенности». Впрочем, следует отметить, что обозначение духовных наставников в качестве «педагогов» весьма редко употребляется в монашеской литературе (см.: *Hausher I. Direction spirituelle en Orient autrefois*. Roma, 1955. P. 13–14). Однако можно указать на то, что в XIV в. Филофей Коккин в своем «Житии св. Григория Паламы» употребляет термин «педагогия» в смысле «пастырского служения», говоря, что святитель являл в своем лице «подлинное воспитание души» (*παιδαγωγία ψυχῆς ἀντικρὺς ἦν*), «исправление нравов», «уничтожение греха» (*ἀμαρτίας ἀνατροπή*), «науку (научение) добродетели» (*διδασκάλιον ἀρετῆς*) и «любомудрие всякого блага» (*φιλοσοφία παντὸς ἀγαθοῦ*) (см.: ΦΙΛΟΘΕΟΥ ΚΟΚΚΙΝΟΥ. ΒΙΟΣ ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΠΑΛΑΜΑ // ΕΛΛΗΝΕΣ ΠΑΤΕΡΕΣ ΤΗΣ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣ, 70. ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗ, 1984. Σ. 320).

85

Сравнение духовного наставника с врачом встречается уже у Оригена. «Смотри, — пишет он, — как Божественное Писание поучает нас, что не должно таить греха внутри. Как имеющие несваренную пищу или обремененный мокротами желудок, когда соблюют, получают облегчение, так и согрешившие, когда скрывают и удерживают в себе грех, чувствуют внутреннюю тягость и почти задыхаются от флегмы или мокроты греховной, но когда он сам себя обвиняет и исповедуется, то вместе извергает грех... и уничтожает причину немощи. Только будь осмотнительнее, кому ты должен исповедовать свой грех. Испытай прежде врача, которому бы открыть причину недуга и который бы умел быть со слабыми слабым, плакать с плачущими, который умел бы сострадать и сочувствовать, и если он, ранее показав себя опытным врачом и сострадательным, скажет что-нибудь и посоветует, то так делай и исполняй; если он

найдет, что недуг твой таков, который должен быть объявлен и исцелен в собрании всей церкви, и что это может послужить к назиданию других и к более успешному твоему врачеванию, то надо исполнять это по должном размышлении и поступать сообразно совету врача». В данном случае «Ориген описывает нравственный облик врача и отношение его к болящему чертами, очень близкими к тем, в каких рисуется в последующее время духовный отец и его отношения к духовным детям» (Смирнов С. Духовный отец в древней восточной Церкви. С. 260–261).

⁸⁶ Ср. у Антиоха Монаха: «Смиренномудрие возносит и делает крылатым человека (*ὑψιπτεῖ καὶ ἀερόπορον ἀποτελεῖ τὸν ἄνθρωπον*). Ибо если кто смиряет себя, то Бог во много раз больше возвышает его» (PG. T. 89. Col. 1637).

⁸⁷ Говоря, что любовь (*ἀγάπη*) и «страх ко Господу» (*φόβος ὁ πρὸς τὸν Κύριον*) есть «первая полнота закона» (*τὸ πρῶτον τοῦ νόμου πληρωμα*), св. Григорий, вероятно, вкладывает в понятие «закон» примерно тот же смысл, что и преп. Макарий в «Великом послании» (V, 4) в выражение «закон Премудрости» (см. соответствующее примечание). Ср. также «закон Христов» в «Великом послании» XI, 5 и 7 (Гал. 6, 2). У св. апостола Павла этот «закон» состоит прежде всего в том, что, «принимая на себя тяготы другого, тем самым всякий из верующих все непоколебимее утверждает в духовности и своею помощью поскользнувшемуся брату отнимает у себя часть возможностей для плотского вторжения. В результате получается, что подобным взаимным бременоношением мы облегчаем немощным путь к религиозно-моральному возвышению и, поднимая их до своего “духовного” уровня, побеждаем в самих себе личного врага в наклонности к плотяному обуреваю. Через это нами точно осуществится “закон Христов”, который фактически раскрыт Христом... и нам заповедан от Него... для неуклонного применения. Очевидно, это будет

закон искупляюще-спасающего подвига Христова, а он состоял в исцелении недужных и возведении падших. Повторяя то же в своей христианской практике, мы — понятно — со всем доступным совершенством будем исполнять и исполним... этим норму Христова служения» (Глубоковский Н. Н. Благовестие христианской свободы в Послании св. апостола Павла к Галатам. СПб., 1902. С. 129–130). Преп. Иоанн Кассиан Римлянин связывает «исполнение закона Христова» (Гал. 6, 2) с «совершенством сердца» (*perfectionem cordis*) и «добродетелью любви» (*virtutem caritatis*) (см.: *Jean Cassien. Conférences*. Т. II. Р. 112).

86 Подчеркивание напряженного «труда» человека в деле достижения добродетели и стяжания спасения с одной стороны и «синэргии Христа» с другой делает трактат св. Григория, по замечанию В. Йегера, классическим выражением богословия восточно-православной Церкви, поскольку два основных элемента христианской религии — Божественная благодать и человеческое усилие — здесь находятся в удивительном созвучии, достигая «совершенного баланса». См.: *Jaeger W. Two Rediscovered Works*. Р. 87–88.

89 Ср. толкование Притч. 2, 5 у Евагрия Понтийского, который понимает ее следующим образом: «Тогда ты уразумеешь [также] и каким образом *начало премудрости страх Господень* (Притч. 1, 7), и как [этот страх] становится заступником ведения Бога (*τῆς τοῦ Θεοῦ γνώσεως γίνεται πρόξενος*). Но мудрость и ведение должны существовать раньше для того, чтобы было возможным познание страха Господня. Применим же эти [слова] к тем, которые презирают мудрость и разумение, желая найти убежище в [одном только] страхе Божиим, как деле более легком» (*Evagre le Pontique. Scholies aux Proverbes*. Р. 112). Таким образом, Евагрий, полемизируя против тех христиан, которые в одно только страхе Божиим видят суть христианского упования, подчеркивает, что этот страх находится в неразрывном сопряжении с мудростью

и разумением (τῇ σοφίᾳ καὶ τῇ σύνεσιν). Для Евагрия страх Божий является началом духовного преуспевания, но в то же время предполагает, так сказать, «минимум потенциальной мудрости и разума». Обретение страха Божия как бы актуализирует эту потенциальную мудрость и приводит в действие процесс преуспевания, сутью которого является восхождение на все более высокие ступени «мудрости по Богу». Св. Григорий в понимании данного места «Притч» развивает свои мысли в несколько ином направлении, подчеркивая сопряжение страха Божия с другими добродетелями (в первую очередь, с любовью к Богу и ближним).

⁹⁰ Букв.: не опорожнившим (или не смирившим) [себя] для любви к Нему» (μηδὲ πρὸς τὴν ἐκείνου κεκενωμένον ἀγάπην). Эта фраза являет достаточно оригинальный аспект идеи кеносиса у св. Григория: как Бог Слово при воплощении «истощил» («опорожнил», «смирил») Себя ради нашего спасения и по Своему человеколюбию, так и человеку следует «опорожнять» себя смирением, очищая с помощью этого смирения все греховные наросты в своей душе. В таком своем аспекте идея кеносиса неотделима от идеи «синергии» и темы подражания Христу.

⁹¹ Русский перевод этого места Нового Завета не совсем точен, ибо слово *δόκιμος* означает не столько «достойный», сколько «испробованный, испытанный» (в церковнославянском переводе «искусен»). Впрочем, связь этих несколько отличающихся друг от друга оттенков смысла слова, несомненно, прослеживается. Ср. толкование блж. Феофилакта: «Не сказал: мы искусны, но “его же Бог восхваляет”, то есть того, которого действительность труда и подвига благодатью Божией явила достойным» (Блаженного Феофилакта, архиепископа Болгарского, Толкование на Послания св. апостола Павла. М., 1993. С. 260).

⁹² Так, думается, лучше переводить выражение *παρὰ τοῦ Κυρίου τὴν σύνστασιν*, которое здесь, скорее всего,

обозначает «авторитетное свидетельство» Господа и как бы «приговор» Его относительно судьбы каждого человека. Но одновременно слово *σύστασις* имеет и значения «поддержки, помощи, укрепления, питания», а также вообще «бытия (в том числе вечного), существования», а это предполагает, что вся жизнь человеческая зависит от Господа, Им утверждается и Им насыщается.

- 93 Св. Григорий Палама в сочинении «К инокине Ксении», говоря о страсти человекоугодия, приводит это место Евангелия и замечает: «Что тебе в славе человеческой, о человек, или лучше — в пустом имени славы (τῇ κενῇ τῆς δόξης ὀνόματι)? Разве ты не [знаешь, что не] только бесплодно [это имя], но и что оно делает бесплодным обозначенное им (οὐκ ἐστέρημίην μόνον, ἀλλὰ καὶ στερητικὴν τοῦ πράγματος)? И не только это — [слава человеческая] рождает зависть: зависть, чреватую убийством, покровительницу первого кровопролития, а затем — и богоубийства (ΦΙΛΟΚΑΛΙΑ. ΤΟΜΟΣ Δ΄. Σ. 104).
- 94 Вообще для св. Григория было характерно учение о конечном исчезновении зла. «Зло было для него не больше, как простым философским *μη ὄν*, бессодержательным призраком, уродливою тенью, спустившеюся на человеческий род по захождении ясного света добра. Если же действительно вся природа зла состоит только в отрицании доброго начала, то само собою понятно, что оно никоим образом не может быть признано абсолютным, потому что оно не может оставаться при действии положительных сил добра. Как только эта сила воздействует в разумных волях всех грешных тварей, зло, как тень, совершенно исчезнет и обратится в абсолютное ничто». Другими словами, «зло, как диаметрально противоположность абсолютному добру, не может развиваться бесконечно, а должно быть ограничено известными пределами, за которыми имела бы возможность и даже наступила бы полная необходимость возвращения назад к утерянной добродетели». Такое полное исчезновение зла

св. Григорий относил к будущему веку. Логическим следствием этой посылки, как считают некоторые исследователи, было учение об «апокатастасисе», то есть «мысль о спасении диавола», которую «св. Григорий не только определенно высказывал, но и аргументировал» (см.: *Несмелов В.* Указ. соч. С. 615–617). Однако в данном случае св. Григорий говорит не о «спасении», а, наоборот, о «смерти диавола» (*θάνατος διαβόλου*), который «гибнет» (*ἀπόλλωλε*) и «лежит бездыханным» (*κεῖται νεκρός*), если он не может осуществлять зла. В связи с этим можно указать на ту фундаментальную для всего святоотеческого богословия мысль, что зло не обладает субстанциальным бытием, в частности, ее четко высказывает св. Мефодия Олимпийского, считающий, что зло заключается в неправильном «образе (способе) употребления» природы (*τῇ τῆς χρήσεως τρόπῳ*) (см.: *Bonwetsch N.* Die Theologie des Methodius von Olympos. Berlin, 1903. S. 69). Отсюда вытекает, что действие зла (диавола) тварной сущности, но это действие *противоестественное*, и в таком качестве оно разрушает природу, созданную Богом. Поэтому действие зла диавола можно мыслить как некое «антидействие», паразитирующее на действии Бога, незаконным и воровским образом «подпитывающее» себя за счет Божественной «энергии», пытающееся истощить ее и никогда не могущее этого сделать. Вследствие чего св. Григорий, как и многие отцы Церкви, отказывался видеть в зле некую «онтологическую сущность», ибо только Божие действие (проявляющееся, среди прочего, и в истории человечества) ведет к подлинному бытию и дарует его (см.: *Philippou A. J.* The Doctrine of Evil in St. Gregory of Nysse // *Studia Patristica.* 1966. Vol. IX, pt. 3. P. 254–255). «Хищение» Божественной «энергии» диаволом возможно только посредством человека, направляющего свою свободную волю не *к Богу*, а *от Бога*. А если человек своей добродетельной жизнью и всецелым устремлением к Богу прекращает «утечку Божественной энергии»,

то диавол, естественно, «умирает». Но тогда возникает следующий вопрос: предполагает ли такая «смерть» диавола и его будущее «возрождение» и спасение, то есть «апокатастасис»? По всей видимости, св. Григорий, останавливая дерзновенное движение мысли перед этой великой тайной конечной судьбы мира и человечества, не давал окончательного и решительного ответа на данный вопрос. С этим связан и тот факт, что в его теории «апокатастасиса» «на каждом шагу мы постоянно встречаемся или с неясностью и недоговоренностью... или с противоречием, или с утверждениями, допускающими различное понимание» (*Епифанович С. Л.* По поводу книги М. Ф. Оксюка «Эсхатология св. Григория Нисского». Киев, 1914 // Извлечение из Журнала КДА. Киев, 1915. С. 21; *Он же.* Преп. Максим Исповедник и византийское богословие. М., 1996. С. 205). Иногда констатируют, что одно место из сочинения св. Григория «О душе и воскресении», где он толкует Флп. 2, 10, позволяет думать, что он допускал возможность конечного участия в добре злых духов. По мнению А. Мартынова, «последним концом мира св. Григорий признавал возвращение всей твари к первобытной чистоте и блаженству — восстановление той стройной гармонии, какая господствовала в целом творении Божиим, прежде чем зло и порок разрушили ее. Только в новом объединении всех тварей в совершенной красоте бытия, где никакой разлад, никакое разделение и никакое противоречие не имеют места, находит св. Григорий последнюю цель Богом устроенного мира. Это восстановление имеет силу как относительно всего существующего мира, так и в особенности относительно разумных существ, в которых покоится истина мира. Без изъятия все они объединятся в одном празднике, на котором все небесные и земные силы преклонят колени свои пред Господом и исповедают, что Иисус Христос в славу Бога Отца» (*Мартынов А.* Эсхатология св. Григория Нисского // Прибавления

к изданию творений святых отцов в русском переводе. 1883. Ч. 32. С. 174–177). Однако противоречивость высказываний св. Григория не позволяет решать этот вопрос столь однозначно.

- 95 Мысль явно восходит к Евр. 5, 14, хотя в словесном выражении ее наблюдается некоторое различие: св. Григорий говорит *πρὸς τὴν τοῦ καλοῦ καὶ πονηροῦ διάγνωσιν*, а у апостола Павла сказано *πρὸς διάκρισιν καλοῦ τε καὶ κακοῦ*. Словесная форма мысли св. Григория ближе к Быт. 2, 9 и 17; 3, 5 и 22, где дерево познания добра и зла названо *τὸ ξύλον τοῦ εἰδέναι γνωστὸν καλοῦ καὶ πονηροῦ*. Интересно отметить, что Ориген, толкуя Лк. 11, 34 (*свотильник тела есть око*), понимает это место следующим образом: ум есть «способность видения» (*τὸ διορατικόν*), присущая всей душе и всему человеку. Свет этого «свотильника» поддерживается постоянным радением о мудрости и разумении (*μέλει σοφίας καὶ λόγου*) и упражнением в вещах божественных (*τῆς παρὶ τὰ θεῖα γυμνασίας*), необходимыми нам для совершенства. Ибо к совершенству нельзя приблизиться иначе, как упражняя «божественные и духовные чувства» (*ἐκ τῆς κατὰ τὰ θεῖα αἰσθητήρια καὶ νοητὰ γυμνασίας*), благодаря которым мы и обретаем способность различения добра и зла, ибо об этих «чувствах» и говорит св. Павел в Евр. 5, 14. См.: *Origène. Homélie sur S. Luc / Ed. par H. Crouzel, F. Fournier, P. Périchon // Sources chrétiennes. № 87. Paris, 1962. P. 530.*

- 96 Определяя ум в качестве своего рода «пастуха Божиего» (*ὁ τῷ Θεῷ ποιμαίνόμενος νοῦς*), св. Григорий подчеркивает его руководящее значение в духовно-нравственной жизни человека. Согласно учению св. Григория, в первосозданном человеке ум занимал владычествующее положение, но вследствие грехопадения потерял его. «Бог Слово, принявший на Себя естество человеческое, в Себе Самом уврачевал все наши немощи. Он вторично “истесал” “сокрушенную скрижаль нашего естества” и снова “возвел” ее “в древнюю лепоту”. Христианин, через веру и Таинство

Крещения усвоивший себе совершённое Богочеловеком спасение падшего человечества, вместе с тем сделался общником восстановленной Икупителем “скрижали нашего естества”. Поэтому и *νοῦς* истинного христианина уже не находится в рабстве у низших сторон нашей природы: он, напротив, сам руководит этими низшими сторонами» (Тихомиров Д. Указ. соч. С. 277).

97 Слово τῷ δυνάτῳ в конкретном контексте подразумевает, скорее всего, Бога.

98 «Памятование о Боге» — одна из самых постоянных тем в святоотеческой аскетике. См., например, у св. Феоплита Филадельфийского, который говорит, что ничто из земного, очаровывающее или угнетающее людей, не должно низводить «внутреннего человека» в нас с вершины Божиего служения (καταβιβάζει τοῦ ὕψους τῆς θείας διακονίας); «разумение» (ὁ λογισμὸς) этого человека должно обретать свое место в «различающей способности души», словно в раю (ἐν γὰρ τῇ διακριτικῇ τῆς ψυχῆς ὡς ἐν παραδείσῳ), где оно должно постоянно подвизаться посредством молитвы в памятовании о Боге (ἐργαζόμενος τὴν εἰς Θεὸν μνήμην διὰ τῆς εὐχῆς) и бдительности ума посредством внимания (διὰ τῆς προσοχῆς) (см.: *Theoleptus of Philadelphia. The Monastic Discourses*. P. 118).

99 Образ «уловления на крючок (удочку)» довольно часто встречается у св. Григория. Так, он говорит о наслаждении как о «некой приманке всякого порока» (πάσης κακίας οἷόν τι δέλταρ ἢ ἡδονή), которая подбрасывается, чтобы легко поймать сластолюбивые души («души-лакомки»: τὰς λιχνωτέρας ψυχὰς) на крючок погибели (ἐπὶ τὸ ἄγκιστρον τῆς ἀπωλείας) (см.: *Grégoire de Nysse. La vie de Moïse*. P. 308). Данный образ используется им и в совершенно ином плане: ведя речь о воплощении Бога Слова, совершенном ради нашего спасения, св. Григорий рассматривает человеческую природу Господа в качестве «приманки» («наживки») для дьявола — заглотнув ее, лукавый вместе с ней заглатывает и «крючок Божества» (τὸ ἄγκιστρον τῆς θεότητος),

становясь пойманным таким же способом, каким он сам улавливает людей (то есть посредством «удочки») (см.: *Grégoire de Nysse. Discours catéchétique*. P. 114). Можно отметить, что аналогичное использование данного образа встречается и в «Житии преп. Антония» св. Афанасия, уподобляющего лукавого «дракону, которого влечет на крючке Спаситель» (ὡς μὲν δράκων εἰλκύσθη τῷ ἀγρίστῳ παρὰ τοῦ Σωτῆρος) (см.: *Athanase d'Alexandrie. Vie d'Antoine*. P. 202).

100 Ср. у св. Кирилла Иерусалимского: «Порок подражает добродетели, и плевелы стараются показаться пшеницею: и диавол преобразуется в Ангела света не для того, чтобы прийти в первобытное свое состояние, но чтобы обольстить людей» (*Святитель Кирилл, архиепископ Иерусалимский. Поучения*. С. 42).

101 Ср. учение, отраженное в «Олицетворении» (весьма интересном памятнике византийской письменности, в старых изданиях приписываемом св. Григорию Паламе): «Ничто не принуждает к добродетели или к пороку, кроме господствующего в нас начала. Душа, прикоснувшись к тому или другому из предложенного, последует по своим собственным качествам за тем, что ей сроднее, соответственнее. Душа соуслаждается и совозбуждает сластолюбие. “Душа сама первая страстно действует благодаря соучастию разума”. Это всё вполне согласуется с учением аскетике о генезисе греха в человеке и его постепенном развитии от извне налетевшего греховного помысла или прилога. Поэтому и борьба должна вестись прежде всего с разумным началом в человеке, а наряду с этим и против телесных инстинктов, но не во имя уничтожения тела, которое само по себе не есть источник греха, а во имя аскетического воспитания тела, во имя убиения в нем греховных поползновений» (*Архимандрит Киприан (Керн). «Олицетворение» Михаила Акомината. (К истории учения о человеке в Византии) // Православная мысль. Вып. VII. 1949. С. 97–98*).

- ¹⁰² Блж. Феодорит также видит в жертвоприношении Авеля образец незыблемой любви к «Подателю благ», презрения к «утехам чрева» (τῶν τῆς γαστρὸς ἡδονῶν) и подлинного служения (θεραπείαν) Богу (см.: *Théodoret de Cyr. Histoire des moines de Syrie*. Т. II. Р. 298).
- ¹⁰³ Говоря о τῶν τῆς ἀρετῆς μερῶν, св. Григорий подразумевает внутреннее единство всех «частичных добродетелей». Эта идея намечается уже в греческой философии; на «христианскую почву» ее «пересаживает» и здесь ее «взрачивает» Климент Александрийский, согласно которому «добродетель по существу одна, но по своим обнаружениям и применению называется различно: рассудительностью, целомудрием, мужеством и справедливостью... Каждая отдельная добродетель — причина частного, только ей свойственного совершенства; но блаженная жизнь получается через соединение добродетелей, и истинно блаженным следует назвать того, у кого душа добродетельно украшена. Но украшенным добродетелями человеком является истинный чтитель Бога, и θεοσέβεια поэтому служит основой всей добродетельной жизни и совмещает в себе все добродетели» (Миртов Д. Нравственное учение Климента Александрийского. СПб., 1900. С. 99–100).
- ¹⁰⁴ Ср. у Антиоха Монаха: «Молитва, когда она чиста и приближает нас к Богу, превыше всех добродетелей (ὑψηλοτέρα τυγχάνει πασῶν τῶν ἀρετῶν)» (PG. Т. 89. Col. 1756).
- ¹⁰⁵ Букв.: соратника, союзника (σύμμαχον); в одном из своих посланий св. Григорий говорит о молитве как о «соратнице нашего [божественного] желания (σύμμαχον πρὸς τὴν ἐπιθυμίαν ἡμῶν)» (Gregorii Nysseni Epistulae. Р. 52). Идея «духовной брани», постоянно проводимая в нравственном учении св. Григория, определяет выбор данного термина.
- ¹⁰⁶ Образ «не обретающей насыщения молитвы» (χόρον τῆς εὐχῆς οὐκ εὐρίσκων) созвучен аналогичному образу у преп. Макария, который говорит, что «вкушение Бога не имеет насыщения или конца» (ἡ τοῦ Θεοῦ γεύσις

οὐκ ἔχει κόρον ἢ τέλος) (Makarios/Symeon. Reden und Briefen. Bd. I. S. 186). Для св. Григория этот образ предполагает представление о бесконечности Бога; с помощью этого представления святитель встает во внутреннее противоречие с платонической идеей о единосущии души Богу, преобладавая ее христианской идеей о тварности души. Ему также антиномичен и позднейший оригенистский мотив «пре-сыщения» души созерцанием Бога (см.: *Ivánka E. Hellenistisches und christliches im frübyzantinischen Geistesleben. Wien, 1948. S. 43–49*).

107 Ср. толкование этого места у преп. Макария Египетского, который говорит о душах боголюбивых христиан: «Если они через веру удостоиваются познания (*ἐπίγνωσιν*) Божественных таин или становятся участниками веселия небесной благодати, то не полагаются на самих себя и не считают себя чем-то [значимым] (*οἰόμεναι εἶναι τι*), но в какой мере они удостоиваются духовных даров, в такой же с еще большим напряжением взыскуют их в ненасытности небесного томления (*ἀκορέστως ἔχουσαι τοῦ οὐρανοῦ πόθου*). И чем более в них ощущение духовного преуспевания, тем сильнее алчут и жаждут они причастия и приумножения благодати; чем более они духовно обогащаются, тем более как бы нищают пред лицом своим (*ὥς πενόμεναι εἰσι παρ' ἑαυταῖς*), испытывая ненасытное томление по Небесному Жениху; как гласит Писание: *ядущии Мя еще взалчут, и пьющии Мя еще вжаждутся* (Сир. 24, 21)» (Die 50 geistlichen Homilien des Makarios. S. 92–93).

108 Указанную фразу Лк. 17, 21 св. Григорий понимает преимущественно в эсхатологическом контексте: Царство Небесное внутри нас тождественно благодатному «веселию» (*εὐφροσύνη*), даруемому здесь, на земле, Духом, но это «веселие» есть лишь слабый отблеск (*εἰκὼν καὶ ἀρραβὼν καὶ δεῖγμα*) грядущей вечной радости (*τῆς αἰωνίου χαρᾶς*). Названное место Евангелия от Луки часто цитируется отцами и учителями Церкви, и понимание его поражает своей

многогранностью. Например, согласно Оригену, Господь сказал эти слова не всем, ибо грешники обитают в «царстве грехов» (*in peccatoribus regnum*), а поскольку в нашем сердце может править или «Царство Божие», или «царство греха», то первое недоступно им. Поэтому следует быть предельно внимательным к своим мыслям, словам и делам, чтобы стяжать внутри себя «Царство Божие» (см.: *Origène. Homélie sur S. Luc. P. 434*). Преп. Максим Исповедник отождествляет это «Царство Божие», которое внутри нас, с верой, определяемой как «внутреннее благо или истинное ведение, показывающее неизреченные блага» (см.: Творения преподобного Максима Исповедника. Кн. II. С. 91). Преп. Симеон Новый Богослов же толкует Лк. 17, 21 в аспекте Домостроительства спасения: «Сын Божий стал сыном Человеческим ради того, чтобы нас, человеков, сделать сынами Божиими, возводя род наш по благодати (*κατὰ χάριν*) к тому, чем Сам Он является по природе (*κατὰ φύσιν*). Рождая нас свыше в Духе Святом, Он сразу вводит нас в Царство Небесное или, вернее, дарует нам обладание этим Царством внутри нас самих, чтобы не только надеяться нам войти в него, но и владеть Им, восклицая: *Наша жизнь сокрыта со Христом в Боге* (Кол. 3, 3)» (*Syméon le Nouveau Théologien. Chapitres théologiques, gnostiques et pratiques. P. 108–109*). Преимущественно в аскетическо-нравственном ключе трактует названные слова Господа св. Григорий Палама: поскольку Царство Небесное приблизилось к нам «вследствие снисхождения Бога Слова» (*διὰ τῆς πρὸς ἡμᾶς τοῦ Θεοῦ Λόγου συγκαταβάσεως*), то мы не должны удалять себя от Него, живя без покаяния (*ἀμετανοήτως πολιτευόμενοι*). Поэтому следует нам стяжать «дела покаяния»: смиренный образ мыслей (*φρονήμα ταπεινόν*), умиление, духовное сокрушение, сердечную кротость и т. д. Ибо Царство Небесное или, точнее, Царь Небесный (*ὁ τῶν οὐρανῶν βασιλεὺς*) внутри нас есть, и мы должны через

дела покаяния и терпения всегда соединяться с Ним, любя, насколько это возможно, столь Возлюбившего нас (см.: *Saint Gregory Palamas. The One Hundred and Fifty Chapters* / Ed. by R. Sinkewicz. Toronto, 1988. P. 150). Сотериологически-христологический аспект толкования св. Григория Паламы, неразрывно связанный у него с аспектом аскетически-нравственным, сближает его понимание указанного места Евангелия с толкованием преп. Симеона Нового Богослова. Наконец, у Николая Кавасилы можно наблюдать понимание Лк. 17, 21 в «евхаристически-мистическом аспекте»: Евхаристия здесь есть как бы приготовление «к Брачному Чертогу» (*πρὸς τὸν νυμφῶνα παρασκευή*), ожидающему нас. Вкусившие здесь горней благодати войдут в этот Небесный Чертог вместе с Христом-Женихом. Однако поскольку «одно свойство Трапезы» (*μία... τῆς τραπέζης δύναμις* — речь идет о Евхаристии) и «один вкушающий Ее», то причастники уже здесь «входят в радость Господа своего» — об этом и говорят указанные слова Евангелия (см.: *Nicolas Cabasilas. La vie en Christ. T. I. P. 356*). Толкование Николая Кавасилы в ряде моментов сближается с толкованием св. Григория Нисского, только вставляется в «литургический контекст».

109 Опыт такой духовной радости запечатлен во многих памятниках церковной письменности, в том числе и агиографических. См., например, «Житие преп. Симеона Нового Богослова», где повествуется, что однажды горний Свет, подобный сверканию молнии, объял его (*φῶς ἄνωθεν περιέλαμψεν ἀστραπῇ ὅμοιον*) и, просветив ум его, преисполнил преподобного сладчайшей радостью (*ἡδυνάτης εὐφροσύνης πεπλήρωκεν*). См.: *Un grand mystique byzantin. Vie de Syméon le Nouveau Théologien (949–1022) par Nicéas Stéthatos* / Ed. par I. Hausherr // *Orientalia christiana. Vol. XII. № 45. Roma, 1928. P. 28.*

110 Ср. толкование блж. Феофилакта: «вы имеете нужду в Боге и можете завершить все дело вместе с упомя-

- нутым молитвою, “молящиеся” не просто, но “всякою молитвою и молением”, с плачем, биением в грудь, коленопреклонением и тому подобными действиями. И не в установленные только часы, но “на всяко время” и “духом”, то есть духовного прося, а не мирского» (Блаженного Феофилакта, архиепископа Болгарского, Толкование на Послания св. апостола Павла. С. 368).
- 111 Следует отметить, что понятие «совесть» (*συνείδησις*) у св. Григория не имели четко обозначенных и строго очерченных границ. Подразумевая под «совестью» важнейший фактор нравственной жизни человека, он иногда употреблял данное слово «скорее в значении вообще высшей духовно-разумной нашей сущности, обыкновенно называемой у него термином *νοῦς* и заключающей в себе как волю, которая именно и совершает добродетельные действия, так и совесть, производящую вместе с “божественным чувством” нравственную оценку наших действий и своими движениями — положительными или отрицательными — содействующую воле в создании нравственного совершенства» (Тихомиров Д. Указ. соч. С. 274–275).
- 112 Слово *μαλακία* может означать и просто «немошь» («болезнь»); и именно в таком смысле оно употребляется в Мф. 4, 23, 9, 35, 10, 1. Однако св. Григорий говорит о *ψυχῆς μαλακία*, подразумевая греховную немошь души, ее изнеженность, расслабленность и отсутствие духовной силы. Поэтому термин *μαλακία* сопоставляется им с *ἀκηδία* («унынием»). Вероятно, ту же греховную немошь души имеет в виду и св. Василий Великий, когда в небольшом своем сочинении «Правила покаяния» запрещает монаху, впавшему «в расслабленность» (*ἐὰν δὲ μοναχὸς πέσῃ εἰς μαλακίαν*), причащаться восемьдесят дней, перейдя на сухоядение, то есть на хлеб и воду. Мирянину, впавшему в тот же грех, он рекомендует не причащаться сорок дней, а иерею — на время прекратить священнослужение (*τῆς ἱερωργίας*). См.: ΒΑΣΙΛΕΙΟΣ Ο ΜΕΓΑΣ. ΜΕΡΟΣ Ζ' // ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΕΛΛΗΝΩΝ ΠΑΤΕΡΩΝ. Τ. 57. ΑΘΗΝΑΙ, 1978. Σ. 194.

- ¹¹³ Так, думается, лучше в конкретном случае переводить термин *τὸν λογισμόν*. Для св. Григория, как и для многих отцов Церкви, характерны весьма разнообразные обозначения высшей (мыслящей, духовной) способности души. «Он называет ее умственной силою (*νοερά δύναμις*), по природе духовною (*νοητὴ δύναμις*), разумом (*λόγος*), силою разумною и мыслящею (*λογικὴ καὶ διανοητικὴ δύναμις*), силою созерцательною, обозревающею и обсуждающею вещи (*ἡ θεωρητικὴ καὶ διανοητικὴ καὶ τῶν ὄντων ἐποπτικὴ δύναμις*), способностью владычественною (*τὸ ἡγεμονικόν*)» (Мартынов И. Антропология св. Григория Нисского // Прибавления к изданию творений святых отцов в русском переводе. Ч. 37. М., 1886. С. 579).
- ¹¹⁴ Климент Александрийский, толкуя Притч. 11, 14, также называет разум и «владычествующее начало» (*ὁ λογισμὸς καὶ τὸ ἡγεμονικόν*) «кормчим души» (*τῆς ψυχῆς κυβερνήτης*), считая, что «доступ к непреложному» (т. е. к миру духовному) возможен «посредством непреложного» (т. е. с помощью разума — *ἀπρέπτῳ πρὸς ἄπρεπτον ἢ προσαγωγή*). См.: ΚΛΗΜΗΣ Ο ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΥΣ. ΜΕΡΟΣ Α'. Σ. 326–327. Св. Григорий оттеняет эту мысль еще акцентом на ответственности разума перед Богом за врученную ему как «кормчему» душу.
- ¹¹⁵ Под «очищением души» в данном случае, вероятно, подразумевается исповедь и откровение помыслов. Вообще же св. Григорий, следуя за св. Василием Великим, постоянно подчеркивает роль «предстоятелей» (в данном случае употребляется термин *τοῦς προεστῶτας*) монашеских общин. Для него «предстоятель», будучи «добрым путеводителем и учителем», должен являть прежде всего высшее смирение и служить братиям. Он не столько «отец», сколько «педагог», то есть раб, которому Отец Небесный вручает Своих чад. Такой акцент на смирении и беззаветном служении «настоятелей» сближает монашеские идеалы каппадокийских отцов с идеалами преп. Пахомия Великого. Эта близость объясняется

не какими-либо заимствованиями, но тем, что и каппадокийцы, и преп. Пахомий напитывались «чистым источником Евангелия». См. примечание к изданию: *The Rule of St. Benedict. In Latin and English with Notes* / Ed. by T. Fry. Collegville, 1981. P. 344–345.

- 116 Ср. у преп. Нила, который говорит, что «молитва есть мать всех добродетелей (ἡ μήτηρ πασῶν τῶν ἀρετῶν)»; она способна не только очищать и напитывать тех, кто чистосердечно прилежит ей, но прощщать и делать их подобными солнцу (ἡλιοειδῶς) (см.: PG. T. 79. Col. 428).

- 117 Понимание данной притчи о девах было весьма разнообразным в древнецерковной письменности. Так, для Оригена «мудрые девы» суть те христиане, которые и право веруют, и праведно живут (*qui recte et credunt et vivunt*); «девы неразумные» же суть те, которые хотя и обладают некой верой в Иисуса (*profitentur quidem fidem in Jesu*), но не подготавливают себя добрыми делами ко спасению (см.: PG. T. 13. Col. 1699). Св. Иоанн Златоуст понимает данную притчу в сугубо этическом плане, говоря, что «святильниками называет Он здесь самый дар девства, чистоту святости, а елеем — человеколюбие, милосердие и помощь бедным». Поэтому девы, не имеющие масла в светильниках, называются «юродивыми», ибо они, «совершивши большой подвиг, за несовершение меньшего лишились всего». (Иже во святых отца нашего Иоанна, архиепископа Константина града, Златоустого. Избранные творения. Толкование на святого Матфея Евангелиста. Кн. II. М., 1993. С. 785). Св. Григорий, как и преп. Макарий в соответствующем месте «Великого послания», в своем толковании акцентирует сотериологический аспект «синергии»: «масло» есть «действие Духа» (τὴν τοῦ πνεύματος ἐνέργειαν), и оно сохраняется в светильнике только благодаря постоянным подвижническим трудам и совокупности всех добродетелей. Без них «елей благодати» иссякает и «светильник Духа в мысли» (τὸν τοῦ πνεύματος ἐν τῇ διανοίᾳ λύχνον) гаснет. Ср. одно

наставление преп. Серафима Саровского: «Стяжание Духа Святого собственно и называется тем елеем, которого недоставало у юродивых дев. За то-то они и названы юродивыми, что забыли о необходимом плоде добродетели, о благодати Духа Святого, без Которого и спасения никому нет и быть не может» (*Нилус С.* Великое в малом. Записки православного. Сергиев Посад, 1992. С. 182–183).

¹¹⁸ Ср. толкование блж. Феодорита: «...плотию назвал он плотское мудрование, то есть наклонность души к худшему, а духом называет данную благодать. Посему-то плодом духовным нарек и любовь, и радость и прочее. Ибо при содействии Духа преуспевает душа в каждом из сих дел» (Творения блаженного Феодорита. Ч. VII. С. 405).

¹¹⁹ Ср. учение св. Григория Богослова, для которого «благодать составляет необходимое условие в деле спасения человека. Но, при этих благодарованных средствах, спасение людей, как существ свободных, не может совершаться и без их свободной воли. Со стороны людей для спасения требуется вера и добрые дела, как свидетельство о добровольном усвоении ими совершенного Иисусом Христом спасения. И благодать нисколько не стесняет свободной воли человека; он может веровать и не веровать, творить и не творить добрых дел, повиноваться и противиться внушениям благодати» (*Виноградов Н.* Догматическое учение святого Григория Богослова. Казань, 1887. С. 474).

¹²⁰ Ср. у Николая Кавасилы, который, подводя итоги предшествующей святоотеческой традиции, подчеркивает, что в человеколюбии (*φιλανθρωπία*) наиболее полно проявляется сущность Божия; оно тесно связано с благостью (*ἀγαθότης*) Божией и часто обозначается как Божественная Любовь (*θεῖον φίλτρον, ἔρως, ἀγάπη*). С этим человеколюбием неразрывно сопряжено дело Божиего Домостроительства, благодаря которому человек причаствует «всей полноте Божества», становясь общником блаженства (*ἡ τῆς μακαριότητος κοινωνία*).

Ответом человека на бесчисленные и великие дары Божественного человеколюбия может быть, согласно Николаю Кавасиле, лишь благодарение и восхваление Бога (см.: *Völker W. Die Sakramentsmystik des Nikolaus Kabasilas. Wiesbaden, 1977. S. 26–30*). Св. Григорий в конкретном случае подчеркивает лишь один аспект этого человеколюбия: благие плоды духовного преуспеяния и подвижничества следует вменять Ему, а не считать собственной заслугой.

121 Это выражение (*τὴν ἀμετάπτωτον εἰρήνην*), как и предшествующие (*τὴν ἄδολον καὶ ἄτρεπτον ἀγάπην, τὴν ἀκίνητον πίστιν*), указывает на сопричастие человека сфере Божественного Бытия. Определение *ἀμετάπτωτος* («непоколебимый, незыблемый, неизменный») в святоотеческой лексике довольно часто соотносится с Богом. Так, в «Ареопагитиках» оно применяется к Божеству наряду с другими аналогичными определениями: «неизменный» (*ἀμετάβλητος*), «не подверженный изменениям» (*ἀναλλοίωτος*), «беспримесный» (*ἀμιγής*) и др. (см.: *Corpus Dionysiacum. Bd. I. S. 209*). Однако Ориген в сочинении «О молитве» применяет это определение и к людям как «сынам Божиим», говоря о «прочном и незыблемом сыновстве» (*τὸ βέβαιόν γε καὶ τὸ ἀμετάπτωτον τῆς υἰότητος*), дарованном воплощением Бога Слова. См.: *Origènes. Werke. Bd. II. Leipzig. 1899. S. 347*.

122 Ср. толкование этого места в «Главах» св. Григория Паламы, который, различая в Боге «сущность, действие и Троицу Божественных Ипостасей» (*οὐσίας, ἐνεργείας, τριάδος ὑποστάσεων θείων*), полагает, что этой фразой апостол указывает на «энергийное» соединение с Богом удостоившихся этого (*κατ' ἐνεργεῖαν ἐνοῦσθαι τοὺς κατηξιωμένους ἐνοῦσθαι Θεῷ*), поскольку людей «прилепляет» к Богу «нетварное действие Духа» (*τὴν ἄκτιστον τοῦ πνεύματος ἐνεργεῖαν*). См.: *Saint Gregory Palamas. The One Hundred and Fifty Chapters. P. 170*.

123 Эта не совсем обычная фраза св. Григория об «услаждении страданиями Господа» (*ἐντρυνφᾶ τοῦτοις*)

является, быть может, отголоском Ис. 55, 2: *Послушайте мене и снете благая, и насладитися во благих* (ἐντραυφήσει ἐν ἀγαθοῖς) *душа ваша*.

Ср. Еф. 4, 13; однако, св. Григорий несколько изменяет эту фразу апостола: вместо εἰς μέτρον ἡλικίας τοῦ πληρώματος τοῦ Χριστοῦ он говорит εἰς τὸ τῆς νοητῆς ἡλικίας μέτρον (букв.: в меру умозрительного возраста). Подобное изменение Р. Штаатс в примечании к своему изданию этого творения св. Григория Нисского интерпретирует в том смысле, что святитель здесь предпринимает попытку «интеллектуализировать мессалианскую духовную мистику», не обращая якобы внимания на тот факт, что данная мистика вполне созвучна учению св. апостола Павла. Данная интерпретация, на наш взгляд, весьма произвольна и не имеет под собой никаких оснований. Во-первых, слово νοητός в святоотеческой лексике постоянно употребляется в качестве синонима «духовный», не имея оттенка «интеллектуальности» в современном понимании данного термина. Во-вторых, у апостола Павла эта фраза дана в ясном и недвусмысленном экклесиологическом контексте, ибо «по своему существу Церковь есть полнота Христова, но верующие только постепенно приходят в тот духовный возраст, когда они будут способны воспринять полноту дарований Христовых» (Богдашевский Д. Послание святого апостола Павла к Ефесеянам. С. 549). Этот экклесиологический контекст несомненно присутствует и у св. Григория (но абсолютно чужд мессалианам), ибо у него речь идет о духовном возрастании как «даре Святого Духа» (τῆς τοῦ πνεύματος δωρεάς), а это дар немислим вне Церкви. Следует отметить, что к теме духовного преуспеяния св. Григорий постоянно обращается в своих творениях. Так, в «Комментарии на Песнь песней» он замечает: кто возрастает из младенца в мужа совершенного, поспешает «к мере духовного возраста» (εἰς τὸ μέτρον τῆς νοητῆς ἡλικίας) и становится способным воспринять в себя

славу [Святого] Духа, подвизаясь в бесстрастии и чистоте, тот является «совершенной голубицей» для Жениха-Христа (ср. Песн. 6, 9). См.: Gregorii Nysseni in Canticum Canticorum. P. 467–468.

125

В этих словах св. Григория ясно прослеживается внутренняя связь монашества с древнехристианским мученичеством, ибо в новых условиях земного бытия Церкви монахи стали как бы преемниками древних мучеников в качестве «героев веры». Уже в III в. Ориген и св. Мефодий сопоставляют христианских девственников с мучениками («свидетелями»). В IV в. отождествление монашеского подвига и подвига мученичества стало весьма распространенным представлением в древнецерковной письменности (см.: The Rule of St. Benedict. P. 14–15; Gobry I. Les moines en Occident. T. I. De saint Antoine a saint Basile. Les origines orientales. Paris, 1985. P. 34). Следует учитывать не только *историческую преемственность* этих двух явлений в истории Церкви, но и их *внутреннюю (или «типологическую») близость*. Как констатирует С. Зарин, «оба эти явления возникли из тождественного стремления верующего во Христа — полнейшим самоотречением доказать свою любовь к Богу и получить блаженство в непосредственном общении с Ним. Как аскеты, так и мученики исходили из того же самого представления, что нет лучшего средства благоугодить Богу, приблизиться к Нему, как полнейшее самопожертвование, добровольное отречение от всего того, что в глазах обычного человека представляется ценным. Мученичество, по изображению древних памятников, прежде всего акт *послушания воле Божией*. Далее, мученичество и аскетизм едины в своем стремлении быть точным *последованием* Христу. Подвиг мученичества, как и подвиг аскетизма, невозможен еще без «препобедения мира в самом себе и умерщвления в себе чувственных желаний». Поэтому «монах не менее, чем мученик, является исповедником и свидетелем истины. Своей жизнью он

возвещает, что христианство с его обетованиями для него ценнее всего того, что ценно в глазах мира... Так же, как и мученик, монах ради Христа отказывается от всех земных благ. Он раздает свое имущество, отрекается от своей жизни. Только свою жертву он приносит не в один раз, как мученик, а ежедневно» (см.: *Зарин С. М.* Мученичество и аскетизм (Этико-ист. этюд) // *Странник*. 1911. № 3. С. 413–414).

126 Высоко поставляя молитвенный подвиг иноков, св. Григорий отнюдь не умаляет и дела служения ближним. Необходимо отметить, что в церковной письменности этому служению всегда уделялось почетное место среди прочих добродетелей. Например, Антиох Монах на сей счет говорит: «Служитель (ὁ διακονιστής) должен старательно служить, зная, что это есть дело Божие. Нельзя пренебрегать этим служением и относиться к нему с беспечностью и нерадением ни по причине печали, ни вследствие раздражения или вражды против кого-либо из братьев... Ибо нерадиво служащий подобен презиравшему Бога» (PG. T. 89. Col. 1704).

127 В аскетической письменности теме послушания постоянно уделяется большое внимание. См., например, одно поучение аввы Моисея: «Брат! Иди на послушание истины; здесь есть и смирение, здесь сила, здесь радость, здесь терпение, здесь братолюбие, здесь долготерпение, здесь сокрушение, здесь любовь; ибо имеющий благое послушание исполнен всех заповедей Божиих» (Древний патерик. С. 256).

128 Св. Григорий цитирует свободно. Евагрий в сочинении «О различных лукавых помыслах», приводя те же места Евангелия от Матфея, замечает, что «Врач душ» посредством милостыни исцеляет яростное начало души (τὸν θυμὸν θεραπεύει), посредством молитвы очищает ум, а посредством поста иссушает желание (τὴν ἐπιθυμίαν καταμαρτύνει). Из этого и образуется «новый человек», обновленный по образцу Творца. См.: PG. T. 79. Col. 1204.



СТЕФАН ФИВАИДСКИЙ

Аскетическое слово

- ¹ Стефан использует глагол *ἀποτάσσω* (имеющий значения «уходить, удаляться, отрешаться» и пр.), являющийся ключевым словом для обозначения монашеского отречения от мира. Данный глагол довольно часто встречается в аскетической письменности. См., например, в «Луге духовном» повествование об одном комедианте, который, получив в храме откровение свыше, сказал двум своим любовницам: «Я от нынешнего дня удаляюсь от вас, оставляю мир и становлюсь монахом (*ἀποτάσσομαι καὶ γίνομαι μοναχός*)» (Луг духовный, творение блаженного Иоанна Мосха. Сергиев Посад, 1915. С. 42. Текст: PG. Т. 87. Col. 288). Как замечает А. Гийомон, монах отрекается от мира в первую очередь не потому, что считает его злым, но потому, что не может служить двум господам — Богу и миру, стремясь всю свою жизнь направлять к единой цели — служению одному только Богу (см.: *Guillaumont A. Aux origins du monachisme chrétien. Abbaye de Bellefontaine, 1979. P. 233*). Такое служение Богу часто связывается в представлении отцов Церкви с обретением видения Его. Так, о преп. Симеоне Новом Богослове, с молодых лет возлюбившем жизнь подвижническую и созерцательную, в его «Житии» говорится, что он и до отречения от мира (*πρὸ τῆς ἀποταγῆς*) вел жизнь существ нетелесных (*τῶν ἀσωμάτων*), хотя и пребывал в теле, а поэтому ему не потребовалось многих лет, чтобы полностью удалиться от вещей зримых и предаться незримым созерцаниям Бога (*παντελῶς ἐκδημῆσαι τῶν*

- ὁρωμένων καὶ ἐν τοῖς ἀοράτοις Θεοῦ γενέσθαι θεάμασι*) (см.: Un grand mystique byzantin. Vie de Syméon le Nouveau Théologien (949–1022) par Nicetas Stéthatos. P. 8).
- 2 Ср. у св. Григория Нисского, который говорит, что человек, упав «в грязь греха», потерял «образ нетленного Бога», взамен облачившись в «образ тленный и перстный», который сравнивается святителем с «покровом (облачением) земляным» (*τοῦ γῆινου καλύμματος*) (см.: *Grégoire de Nysse. Traité de la virginité*. P. 408). У Стефана, возможно, имеется и скрытая аллюзия на 2 Кор. 3, 14–16.
- 3 В арабском переводе эти слова звучат несколько иначе: «сними покров с сердца своего и отрекись от забвения, чтобы увидеть незримое».
- 4 В арабском переводе: «обитающих в тебе»; однако, при небольшом различии в этих вариантах текста, смысл его тождественен, ибо имеются в виду бесы.
- 5 Под «чувствилищами» («органами чувств» — *τὰ αἰσθητήρια*) явно подразумеваются духовные чувства. В целом данная глава сочетает две наиважнейшие темы святоотеческого богословия: тему «хранения сердца» (часто, впрочем, говорится и о «хранении ума») и тему «различения» (*διάκρισις*; этот термин иногда переводится и как «рассуждение»). Первая тема уже ясно намечается в ранней монашеской литературе, и, например, Евагрий в «Умозрительных главах» говорит: «Многие страсти сокрыты в душах наших, и, будучи незаметны, они проявляются во время тяжких искушений. Поэтому должно со всяким хранением блюсти сердце (Притч. 4, 23), дабы, когда обнаружится та вещь, к которой мы [некогда] имели страсть, не быть нам уловленными бесами и не совершить чего-либо мерзкого пред Богом» (Творения аввы Евагрия. С. 122). Блж. Диадок Фотикийский же предпочитает говорить о «хранении мысли (ума)», ставя это «хранение» в прямую связь с «различением помыслов», позволяющим подвижающимся в духовной брани откладывать в «сокровищницах

памяти» помыслы «добрые и ниспосланные Богом», отвергая помыслы «бесовские» (см.: *Diadoque de Photicé. Oeuvres spirituelles*. P. 97). Что же касается непосредственно темы «различения», то она восходит к Священному Писанию, предполагая в первую очередь способность различия между добром и злом (3 Цар. 3, 9; Ис. 7, 16; Иез. 34, 17 и 20; Евр. 5, 14), а соответственно, и способность «различения духов» (1 Кор. 12, 10; 14, 29). Беря за основу эти места Священного Писания, церковные аскетические писатели и развили учение о «различении» в достаточно стройную систему. Данное учение уже ясно намечается в «Житии преп. Антония», где святой, в частности, поучает: «Потребны нам усиленная молитва и многое подвижничество, чтобы, приняв через Духа дарование “различения духов” (1 Кор. 12, 10), можно было познать [всё], что касается их (γινῶναι δινηθῆναι τὰ κατ’ αὐτούς): какие из [бесов] менее зловредны, а какие хуже других; какой цели старается достигнуть каждый из них и как можно изгнать каждого». Согласно «Житию», указанное различение есть дар Божий (харизма), но одновременно этот дар стяжается усиленной молитвой (см.: *Athanase d’Alexandrie. Vie d’Antoine*. P. 196, 238). Именно в раннем египетском монашестве тема «различения» обрела полноту своего звучания; в стяжании этого дара часто видели как бы саму суть иноческого подвига. Изречение одного старца ясно показывает это: «Спрошен был старец: какое дело монаха? И он ответил: “рассуждение”» (так в данном случае переводится термин *διάκρισις*) (см.: Древний патерик, изложенный по главам. М., 1899. С. 413). Импульс, данный ранним египетским иночеством развитию учения о «различении», имел следствием тот факт, что и в западном монашестве начиная с преп. Иоанна Кассиана Римлянина, а затем преп. Венедикта Нурсийского размышления о значении «различения» стали одной из ведущих

- тем аскетического богословия (см.: *Miquel P. La vie monastique selon saint Benoit. Paris, 1979. P. 78–94*).
- 6 Все эти и аналогичные им пороки являются чуждыми естеству человека, созданному Богом. Об этом ясно изрекает авва Пимен: «Бог даровал Израилю такой закон жизни (τὴν πολιτείαν): воздерживаться от [всего] противоестественного (τῶν παρὰ φύσιν), то есть от гнева, ярости, ревности, ненависти, злословия на брата и от остального, что присуще ветхому [человеку] (τὰ λοιπὰ τῆς παλαιότητος)» (*Les Apophthegmes des Pères. P. 114*).
- 7 В арабском переводе: «Отрекись от похотей чрева и очей» (букв.: от желания пищи и взгляда очей).
- 8 В тексте τῇ ἐννεώσῃ, но Э. Де Пляс предлагает чтение ἐννοήσῃ, которому мы и следуем.
- 9 В тексте «новую» (καινὴν), но, согласно издателю, следует читать κενὴν («пустую, бесплодную»). Речь здесь идет не о «печали по Богу», которая плодоносит добродетели, но о той печали, которая убивает все духовные порывы человека, ввергает его в безысходную тоску, а поэтому и является абсолютно бесплодной с точки зрения духовного преуспевания; более того, она предстает как губительная. Ср. у св. Феоплита, который увещевает избравшего монашескую жизнь: если ты телом и душой искренне возлюбил отречение (τὴν ἀποταγὴν) от мирских вещей, то «бич муки» (μάστιξ ὀδύνης) не коснется твоей души и стрелы печали не уязвят твоего сердца, ибо отказ от прежних пристрастий притупляет острия этой печали (τὰς ἀκίδας ἀμβλύνει). См.: *Theoleptus of Philadelphia. Monastic Discourses. P. 90*.
- 10 Это предостережение (μὴ ἀκηδιάσῃς) подразумевает один из самых тяжких грехов — грех уныния. Анализ этого греха и определению способов борьбы с ним большое внимание в своих произведениях уделял Евагрий Понтийский. Для него через искушение «унынием» проходят все христиане, но особенно тяжким оно является для монахов (как «анакхоретов»,

так и «киновитов»). После Евагрия тема борьбы с «унынием» становится одной из главных в общей симфонии святоотеческой аскетики. См.: *Bunge G. ΑΚΗΔΙΑ. Die geistliche Lehre des Evagrius Pontikos vom Überdruß. Köln, 1989. S. 17–30.*

- 11 Данная фраза, вероятно, предполагает ту мысль, что смело идущий на духовные подвиги своей отвагой уже частично отгоняет бесовскую рать. Ибо эта рать, как стая шакалов, набрасывается в первую очередь на малодушного и испугавшегося первых трудностей. Ср. в «Поучении Силуана»: «Не показывай своим врагам спину, пускаясь в бегство, но лучше преследуй их, как сильный» (*Хосроев А. П. Александрийское христианство. М., 1991. С. 186.*)
- 12 Ср. Пс. 118, 7 (*Исповемся Тебе в правости сердца*). Ориген по поводу этих строк замечает: «Кто еще не обрел *правости сердца* (*εὐθύτητα καρδίας*), но имеет сердце неправое (*σκολία*), тот не может исповедоваться так, чтобы исповедь его была принята Богом» (*La chaîne palestinienne sur le Psaume 118. T. I. P. 198.*)
- 13 Выражение *ἀλιδής τῇ προσώπῳ* предполагает ту обычную житейскую мудрость, что лицо является зеркалом души человека. Вследствие чего грех, искажая черты изначального образа Божия в человеке, делает и его лицо безобразным. Поэтому далее Стефан говорит о необходимости стяжания «доброго (прекрасного) стыда» (*τῇ καλῇ αἰσχύνῃ*), который украшает человека и внутренне, и внешне.
- 14 Так мы осмелились перевести слово *ἀνήκοος* (букв.: не слышавший чего-либо, несведущий). В связи с последней фразой главы возникает некоторое недоумение: почему «неслух» навлекает на себя преждевременную смерть? Можно предположить в качестве ответа на это недоумение, что речь здесь идет о *духовной* смерти, которая есть следствие непослушания (ведь «непослушный» всегда является «несведущим», поскольку он не знает главного — воли Божией), ибо, согласно основной монашеской

заповеди, «послушание выше поста и молитвы». Для примера можно привести одно высказывание матери Синклитикии: «Мы должны предпочитать послушание (τῇ ὑπακοῇ) подвижничеству (τῆς ἀσκήσεως), ибо последнее научает высокомерию, а первое — смиренномудрию» (ТО GERONTIKON. Σ. 121).

- ¹⁵ Преп. Иоанн Кассиан Римлянин уделяет сребролюбию третье место среди восьми главных грехов (после чревоугодия и блуда), посвящая ему значительный раздел своих «Собеседований». См.: *Jean Cassien. Conférences. T. I. P. 190, 196–197 etc.*

- ¹⁶ Имеются в виду «те чувственные страсти, которые в Св. Писании называются похотями плоти (ἐπιθυμίαι) и которые возникают на почве естественных и необходимых потребностей тела, но в силу большего, чем следует, пристрастия к ним души становятся ненормальными, болезненными явлениями, поработочающими и влекущими человека ко греху». Поэтому, согласно, например, учению Климента Александрийского, первая задача христианина, ставшего на путь духовного преуспеяния и стремящегося к совершенству, заключается в том, чтобы «отделить эти неестественные наросты от естественных потребностей тела, подчинить эти последние руководству разума и удовлетворять их лишь в той мере, в какой необходимы они для поддержания нашей чувственной жизни, а не ради удовольствия, проистекающего от такого удовлетворения» (Мартынов А. Нравственное учение Климента Александрийского по сравнению со стоическим // Прибавления к изданию творений святых отцов в русском переводе. 1889. Ч. 43. С. 130–131).

- ¹⁷ Понятие «кротость» (πραΐτης), так же, как и «кроткий» (πραῦς), «кроткие» (πραεῖς) играло значительную роль уже в этике Ветхого Завета. Так, здесь понятие *πραεῖς* весьма тесно связано с *πτωχοὶ* — особенно по еврейскому тексту, где первому соответствует *anijim*, а второму — *anavim*, каковые понятия являются собственно синонимическими. При этом первое оттеняет

более положение человека, а второе — его поведение как последствие этого положения. В классическом словоупотреблении *πραῦς*, имея синонимическими *ἡλεως*, *μέτριος*, *φιλάνθρωπος*, *εὐμενής*, выражало собой противоположность *ὀργίλος* (вспыльчивый, гневливый), *θυμοειδής* (горячий по темпераменту или нраву, пылкий, страстный), а в эллинистическом словоупотреблении оно мыслилось также противоположным *ὑψηλόκαρδος* («превозносящийся сердцем») и означало «кроткий», с оттенком «смиранный». В Псалтири понятие «кротость» является «в изображении псалмопевца одной из самых существенных черт и принадлежностей человека «благочестивого», характеризуя преимущественно и прежде всего его настроение по отношению к Богу, а затем уже — и по отношению к другим людям, его притеснителям и оскорбителям». В Новом Завете наблюдается обогащение этого понятия новыми смысловыми нюансами: здесь «христианская “кротость” — не проявление слабости и подавленности духа, а, напротив, — доказательство победы над “страстями”, результат усиленного, напряженного подвига в достижении идеала христианского совершенства — истинно христианской любви к Богу во Христе и к ближним ради Христа» (*Зарин С. Заповеди блаженства*. Петроград, 1915. С. 40–46). Будучи одной из заповедей «блаженств», дарованных Господом, «кротость» стала играть величайшую роль в церковном аскетическом богословии. Так, например, согласно Евагрию, она является одним из самых ярких и глубоких проявлений любви, исцеляет душу и служит прямым путем к боговедению (см.: *Driscoll J. The «Ad Monachos» of Evagrius Ponticus. Its Structure and a Select Commentary*. Romae, 1991. P. 171–177).

¹⁸ *Букв.*: любящим мир (*φιλόκοσμος*). О такой любви к суете мира сего говорит блж. Диадокх, замечая, что она «калечит» душу, лишая ее духовного видения (см.: *Diadoque de Photiké. Oeuvres spirituelles*. P. 98). Преп. Иоанн Лествичник сопоставляет данную любовь

со сластолюбием, призывая «восстать» из этих грехов (*ἀναστὰς ἐκ φιλοκοσμίας καὶ φιληδονίας*) (см.: ΤΟΤ ΟΣΙΟΥ ΠΑΤΡΟΣ ΗΜΩΝ ΙΩΑΝΝΟΥ ΤΟΥ ΣΙΝΑΤΟΥ ΚΛΙΜΑΞ. Σ. 360).

- 19 См. поучение одного старца: «Чадο, не думай, что монаху надобно искать места, а не следует искать образа жизни» (Житие и подвизания иже во святых отца нашего Георгия Кипрского // Палестинский патерик. Вып. 12. СПб., 1899. С. 28).
- 20 Речь идет об одной из главных монашеских (и вообще христианских) добродетелей (см. выше примеч. 14), почему она и называется *τὴν καλὴν ὑπακοήν*. Уже с самого возникновения иночества послушание рассматривалось в качестве одного из самых тяжелых испытаний, поскольку требовало полного «отсечения» собственной греховной воли; не пройдя через такое испытание и не стяжав «доброго послушания», инок не продвинется дальше по пути духовного преуспеяния (см.: *Heussi K. Der Ursprung des Mönchtums*. Tübingen, 1936. S. 241–243). Продолжая эту традицию первоначального египетского иночества, св. Венедикт видел в послушании сущностную черту монашеского жития, ибо именно послушание позволяет монаху быть подлинным «подражателем Христовым». Будучи отсечением воли греховной, такое послушание одновременно являлось стяжанием воли истинно свободной, присущей искренним «сынам Божиим» (см.: *Philippe M.-D. Analyse théologique de la Règle de saint Benoit*. Paris, 1961. P. 62–66).
- 21 Такой смысл, вероятно, вкладывается Стефаном в фразу *μὴ σχηματίζω σεαυτόν*. Ср. у преп. Макария Египетского, который говорит о «новых фарисеях», изображающих себя праведными (*σχημάτιζοντες ἑαυτοὺς δικαιοῦσι*), подразумевая христиан и, в частности, монахов. См.: *Makarios/Symeon. Reden und Briefen*. S. 62.
- 22 Под этим «навыком» (*букв.*: навыком Божества — *ἔξιν τῆς θεότητος*) подразумевается, скорее всего, смирение, ибо притворство, о котором говорится в первой половине

предложения, имеет внутренним двигателем гордыню. В православной аскетике смирение всегда рассматривалось как добродетель, *очищающая* изначальный образ Божий в нас от скверны греховных напластований. Поэтому именно смирение является в первую очередь тем прямым путем, который ведет к обожению. См.: *Lot-Borodine M. La deification de l'homme selon la doctrine des Pères grecs. Paris, 1970. P. 118–119.*

- ²³ Речь идет, естественно, о подлинном внутреннем смирении. О таком же смирении говорит, например, и Кесарий Арелатский, который в одной из своих проповедей к монахам призывает их к тому смирению, которое блюдется в совести (*quae in conscientia retinetur*), а не является лишь чисто внешним и показным смирением. Это внутреннее смирение, глубоко укоренившееся в сердце человека, и хранит его, согласно Кесарию, от гордыни. См.: *Césaire d'Arles. Oeuvres monastique. T. II / Ed. par J.-Courreau et A. de Vogüe // Sources chrétiennes. № 398. Paris, 1994. P. 66–68.*

- ²⁴ Соположение *ἡσύχος καὶ ταπεινός* имеет близкие параллели в творениях некоторых мужей апостольских. Так, в «Пастыре Ермы» говорится, что «имеющий Духа свыше является кротким, спокойным и смиренномудрым» (*πραῦς ἔστι καὶ ἡσύχος καὶ ταπεινόφρων*) (см.: *Hermas. Le Pasteur. P. 194*). Аналогичным образом в «Послании Варнавы» изрекается: «Будь кротким, спокойным и бойся слов, которым внимаешь» (*Epître de Barnabé / Ed. par P. Prigent // Sources chrétiennes. № 172. Paris, 1971. P. 200*). Схожие увещания встречаются в «Дидахе» и некоторых других памятниках древнехристианской письменности (см.: *Liebaert J. Les enseignements moraux des Pères apostoliques. Gembloux, 1970. P. 108, 148, 207*).

- ²⁵ Под учителем (*διδάσκαλος*) можно понимать Господа нашего Иисуса Христа, ибо такое обозначение Его, восходя к Новому Завету, постоянно встречается в святоотеческой письменности (см.: *Lampe G. W. H. Op. cit. P. 364–365*). Ссылка на 1 Пет. 2, 21, следующая

далее, кажется, подтверждает подобную возможность. Однако более вероятным представляется предположение, что здесь Стефан подразумевает духовного отца. Обозначение духовника как «учителя» весьма часто встречается в аскетической письменности. Например, Евагрий Понтийский называет преп. Макария Египетского, своего духовника, «святým и искуснейшим в духовном делании учителем нашим», а св. Григория Богослова — «мудрым учителем нашим» (см.: Творения аввы Евагрия. С. 101, 109). В «Житии преп. Ипатия» один подвижник высокой духовной жизни, окормляющий многих иноков и мирян, по имени Иона, также называется «святým учителем» (*Callinicos. Vie d'Hypatios. P. 8*). Наконец, и в «Правилах» св. Венедикта встречается аналогичное словоупотребление, причем здесь термин «учитель» прилагается к настоятелю монастыря, являющемуся одновременно и духовником. Сам зачин этих «Правил» весьма примечателен: «Услыши, сын мой, заповеди учителя (*praecepta magistri*) и отверзи (*букв.: склони*) уши сердца своего». Далее послушание иноков настоятелю сравнивается с послушанием учеников учителю (см.: *Saint Benoit. La Règle des moines / Ed. par Ph. Schmitz. Gembloux, 1948. P. 3, 28*). Следует еще отметить, что важнейшей чертой духовного отца в древнем иночестве признавалось его глубокое смирение (см.: *Lilienfeld F. Spiritualität des frühen Wüstenmönchtums. Gesammelte Aufsätze. Erlangen, 1983. S. 7*).

26 См. примеч. 16–17 к «Посланию» св. Серапиона. Образ Авраама, со ссылкой на это место Священного Писания, довольно часто встречается в творениях преп. Макария Египетского. Так, он говорит: «Авраам, богатый и Божиими дарами, и дарами мирскими (*πλούσιος κατὰ Θεὸν καὶ κατὰ κόσμον*), назвал себя землей и пеплом». В другом сочинении преп. Макарий замечает, что Авраам, будучи избранным Богом, почитал (*ἐνοίησε*) себя землей и пеплом, являя тем самым образец смирения (см.: *Makarios/Symeon*).

Reden und Briefen. Bd. I. S. 83, 112; Die 50 geistlichen Homilien des Makarios. S. 109, 218). Авва Дорофей, говоря о смирении святых мужей, указывает, что чем более они приближались к Богу, тем сильнее чувствовали себя грешниками. И среди прочих приводит пример Авраама: когда узрел он Бога, то назвал себя «землей и пеплом» (см.: *Dorothee de Gaza. Oeuvres spirituelles*. P. 198).

27 Стефан цитирует свободно. Ориген, объясняя это место Священного Писания, говорит, что перед египтянами Моисей блистал красноречием (*erat enim, quantum ad Aegyptos, et sonorae vocis et eloquentiae incomparabilis*), но когда он стал внимать гласу Божьему, то почувствовал себя «худогласным». Это подобно тому, как разумный человек (*rationabilis homo*), но не обладающий культурой и ученостью (*imperitus et indoctus*), кажется красноречивым перед бессловесными животными, но перед людьми учеными и искушенными во всякой мудрости он — «худогласен». См.: *Origène. Homélie sur l'Exode* / Ed. par M. Borret // *Sources chrétiennes*. № 321. Paris, 1985. P. 88.

28 Здесь, вероятно, ассоциация с известной притчей о сеятеле (см. Мк. 4, 3–8). Можно привести сравнение с преп. Макарием, который говорит, что ум и помыслы праведных — «в земле жизни», то есть в светлой земле Духа, — там они пребывают и шествуют [путями своими]; там они уже и сейчас обитают, предаваясь постоянно благим и небесным размышлениям. Данную «землю» преп. Макарий отождествляет с «новой землей и новым небом» (Откр. 21, 1). См.: *Pseudo-Macaire. Oeuvres spirituelles*. P. 224.

29 Эта фраза (ἵνα σχολάσῃς τῷ Θεῷ) имеет, скорее всего, тот смысл, что нестяжание (ἀκτῆμοσύνη), то есть добровольная бедность, избавляет подвижника от попечения о вещах, позволяя ему большую часть своего времени посвящать молитвам и прочим трудам ради Бога. Поэтому следующее предложение предполагает,

что обретение ведения («гносиса») находится в непосредственной связи с нестяжательностью.

- 30 Данная фраза Стефана (*δίδωσίν σοι ὁ Θεὸς γνῶσιν τοῦ γινῶαι αὐτοῦ*) указывает на единство жизни, веры и ведения. Ибо «познание божественных предметов невозможно без жизни в них — без духовной жизни, которая начинается верою» (Хитров М. Климент Александрийский и Ориген — учителя александрийские и их век // Странник. 1878. № 9. С. 276).

- 31 Противопоставление *τὸ ἔργον τοῦ Θεοῦ* и *τὸ ἔργον τοῦ κόσμου* предполагает противостояние Бога и мира. Следует отметить, что уже с самого возникновения христианства в церковной письменности наметилось несколько основных аспектов понимания слова «космос», которое понималось либо в «достохвальном смысле» (мир как совокупность всего творения благого Бога или более узко — как мир «человеческий»), либо в смысле «укоризненном» (мир как тварь, изведенная грехом, добровольно восставшая против воли Божией и сопротивляющаяся спасению) (см.: *Minnereth R. Les chrétiens et le monde*. P. 93–95). Иногда «мир сей» отождествлялся с «веком этим» (*ὁ αἰὼν οὗτος*); понятие «космос» также предполагало дуальность «мира горнего» и «мира дольного» (порой оба эти представления сочетались; примером такого сочетания может служить Евангелие от Иоанна: *Barret C. K. The Gos according to St. John / An Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text*. London, 1978. P. 161–162). В целом у древнецерковных писателей наблюдается преимущественная тенденция понимать «мир» не столько в качестве «онтологической сферы», сколько в качестве «области человеческих решений и действий», то есть акцент ставился на понимании космоса не как физической и метафизической реальности, а как реальности исторической и нравственной. Многочисленные примеры такого акцента можно найти в творениях Тертуллиана (см.: *Norris R. A. God and World in Early Christian Theology*. London, 1965.

Р. 102–103). Монашеское «отречение от мира» предполагало как раз отречение от «космоса», понимаемого в «укоризненном смысле»; следствием такого отречения было обретение «космоса», постигаемого в «достохвальном смысле». Такое новое «обретение мира» возможно было лишь через жизнь по Богу, то есть через «обретение Бога» (см.: *Bouyer L. Le sens de la vie monastique. Paris, 1950. P. 184–190*).

32 Так цитирует Стефан. Блж. Феофилакт объясняет это место следующим образом: «А пастырь, каков Господь, знает своих овец, потому и печется об них, и они опять знают Его, потому что пользуются Его надзором и по привычке узнают своего Покровителя. Смотри. Прежде Он узнает нас, а потом уже мы Его» (Благовестник. Ч. II. М., 1992. С. 423). Стефан понимает данное изречение в аспекте духовно-назидательном: только слову Божию и воле Божией следует внимать. Всякое же другое «слово», исходящее из суетного сердца человеческого, может увести прочь «овцу» от Пастыря и привести ее к гибели.

33 Преп. Симеон Новый Богослов, приводя эти слова Евангелия (наряду с Ин. 8, 43–44), предполагает, что здесь речь идет о духовном слухе, который неразрывно связан и с духовным зрением. Ибо «те, которые не обладают духовным зрением, не могут и слушать духовным образом» (*οἱ μὴ βλέπόντες οὐδὲ ἀκούειν πνευματικῶς δύνανται*). См.: *Syméon le Nouveau Théologien. Traités théologiques et éthiques. T. II. P. 250*.

34 Речь идет о грехе «хвастливости», «превозношении» (*περπερεία*; у Стефана прилагательное *πέρπερος*), который тесно смыкается с пороком тщеславия. В аскетических творениях отцов Церкви часто встречаются предостережения против этого греха, причем отмечается, что поводы и причины, могущие привести к появлению хвастливости, бывают самыми разнообразными. Например, св. Василий Великий указывает, что для христианина пристрастие к изящному украшению своей одежды может послужить

причиной зарождения хвастливости (если не более худшего греха, добавляет он) (см.: ΒΑΣΙΛΕΙΟΣ Ο ΜΕΓΑΣ. ΜΕΡΟΣ Γ. Σ. 180; *Свт. Василий Великий. Правила, кратко изложенные, 50 // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 239.*

- ³⁵ См. толкование блж. Феодорита: «Воспламеняемые божественной любовью и хранением заповедей приобретающие мир с Богом, хотя вооружились бы на них все люди, живут в веселии» (Творения блаженного Феодорита. Ч. III. С. 340). Стефан же, в отличие от блж. Феодорита, подчеркивает тесное единство «мира с Богом» и «мира с людьми».

- ³⁶ Подразумевается мирное и благожелательное расположение души (*εἰρήνη* — «мир»), о котором часто говорится в памятниках церковной письменности. Так, в «Пастыре Ермы» высказывается о епископах, учителях и диаконах, «ходящих в святости Божией», умерших и еще живущих, которые всегда были «созвучны друг с другом» и «имели мир между собой» (см.: *Hermas. Le Pasteur. P. 110–112*). Здесь «святость» тесно сопрягается с указанным мирным расположением души. Теме «мира» (*παῖς*) уделяется значительное место в проповедях папы св. Льва Великого. Согласно этому отцу Церкви, именно такой «мир» возвестил людям хор Ангелов при Рождестве Христовом, этот «мир» рождает чад Божиих; он есть колыбель любви (*nutrix dilectionis* — «кормилица любви»), родитель единства [между людьми], «покой святых» (*requies beatorum*), обитель вечности и т. д. Данный «мир» в душе человека стяжается жизнью по воле Божией (см.: *Léon le Grand. Sermones. T. I / Ed. par J. Leclercq et R. Dolle // Sources chrétiennes. № 22 bis. Paris, 1964. P. 142*).

- ³⁷ Под *τοὺς κινουτάς σε* явно подразумеваются бесы, приводящие в движение «помысел» подвижника. Их следует «распознавать» (*γνωρίσῃς*), дабы не принять движение, исходящее от них, за побуждение собственное, то есть за движение, исходящее от ума и души человека. Это отнюдь не означает, что человек есть

пассивное орудие и игрушка в руках злых сил; он становится ими лишь в том случае, когда его ум и воля его не просвещены благодатью Божией. Ибо человеку самому по себе практически невозможно различить, что исходит от него (и исходит доброе или злое), а что — от лукавых служителей диавола, поскольку «превратный ум» его склонен принимать последнее за свое *естественное* стремление. В данном случае можно привести сравнение с аскетическим учением св. Исаака Сирина, который полагает, что грех происходит вследствие трех причин: 1) от внутренней греховной склонности, 2) от соблазнительных влияний мира и 3) от искушений диавола. Первая возникла после грехопадения, когда «человек вышел из своего естественного состояния, в котором все стремления воли его обращены были к высшему, духовному миру; естественная воля его обратилась к низшему, более плотскому миру, и он впал в неестественное состояние... Сделавшись плотскими и чувственными, понятия и желания падшего человека развили в душе его вместо духовного вкус ко всему плотскому и чувственному, так что грешнику гораздо приятнее стало услаждаться предметами этой последней области, чем духовной». Вторая причина является следствием первой, ибо внутренняя греховная склонность делает человека беззащитным от внешних впечатлений, поскольку, «даже не производя в человеке худых мыслей и чувствований, предметы мира своим бесконечным разнообразием только отвлекают его от постоянного самоуглубления и сосредоточения, важнейших в настоящем греховном состоянии пособий к устремлению души в мир высший». Наконец, третья причина состоит в том, что сатана является «деятельным учителем» души относительно зла. «Он владеет некоторым образом естественной, плотской волей, зараженной ядом греха, входит в душу вместе с впечатлениями от внешних предметов, которые человек видит или о которых слышит, возбуждает в нас предзанятые

- понятия и укоренившиеся склонности» (см.: *Иустин (Полянский), епископ*. Нравственное учение святого отца нашего Исаака Сирина. СПб., 1902. С. 20–24).
- 38 Понятие *τάφος* здесь, вероятно, обозначает некую «духовную очерствелость», являющуюся в конечном смысле результатом грехопадения первого человека. От нее освободил человечество Господь, «сущим во гробех живот даровав». Ибо «результаты спасающей деятельности Сына Божия суть искоренение всего противного природе добра и насаждение согласно с нею посредством, выражаясь обратным слогом Евстафия, низведенного Спасителем на землю огня богопознания, огня просветительного и животворного» (*Кудрявцев Н.* Евстафий Антиохийский // Отд. оттиск из «Богословского вестника». Сергиев Посад, 1910. С. 54). Тех же, которые противятся спасению души, Ориген, например, называет «живущими вместе с мертвыми и обитающими в гробах» (ср. Лк. 8, 27) (см.: *Origène*. Commentaire sur saint Jean. T. IV / Ed. par C. Blanc // Sources chrétiennes. № 290. Paris, 1982. P. 324).
- 39 *Букв.*: задом для пиршества, полным золота (*συμπόσιον μὲς τὸν χρυσίου*). В арабском переводе: «рудником, богатым золотом».
- 40 Стефан употребляет стоический термин *τὸ ἡγεμονικόν*, обозначающий обычно разумное и духовное начало в человеке; этот термин был органично усвоен в христианскую антропологию. Обычно церковные писатели подчеркивают выдающееся значение «владычественного начала» в нравственной жизни человека. Например, согласно Клименту Александрийскому, «гностик», то есть совершенный христианин, «ненавидит привязанности плотские, которые порабащают нас сильными прелестями похоти, и презирает с великим мужеством то, что порождает и питает плоть. Он борется также против души телесной и обуздывает неразумный плотский инстинкт: *ибо плоть желает противного духу, а дух противного плоти*

(Гал. 5, 17). Он носит крест свой, то есть он носит с собой смерть, отрекшись уже в настоящей жизни от всего. А это бывает, когда он сделается господином над страстями плоти, когда дух (τὸ ἡγέμονικόν) царствует с безусловной властью» (Мартынов А. Нравственное учение Климента Александрийского по сравнению со стоическим // Прибавления к изданию творений святых отцов в русском переводе. 1889. Ч. 43. С. 130). Св. Афанасий Александрийский, толкуя Пс. 118, 51 (*Гордии законопреступоваху до зела: от закона же Твоего не уклонихся*), говорит: «По Закону проводил я жизнь, блюдя владычественную силу души моей, чтобы не утаивалось в сердце моем слово беззаконное» (Святитель Афанасий Великий. Творения. Т. IV. М., 1994. С. 373). Подлинно нравственная жизнь, сопровождаемая просвещением «владычественного начала души», немислима, по учению отцов Церкви, без благодатной помощи свыше. Об этом ясно изречается, например, в «Житии преп. Григория Синаита», где говорится об «изначала посеянном в наши души свете» (τὸ ἀρχῆθεν ἐνσπαριμένον ταῖς ψυχαῖς ἡμῶν φῶς), который был омрачен грехопадением Адама. «Но когда помощью и благодатью Христа, посредством горячей молитвы и настойчивого и непрерывного прошения мы очищаем наши сердца, тогда просвещаются наши ум и мысль, главная и господствующая часть души (τὸ ἡγέμονικόν καὶ κυριεῦον τῆς ψυχῆς μέρος), которые, по учению отцов, подобны очам души» (Житие иже во святых отца нашего Григория Синаита. С. 24).

41

Данные рассуждения Стефана являются парафразой Еф. 6, 11–13, только вместо выражения «козни диавольские» (τὰς μεθοδεῖας τοῦ διαβολοῦ) он употребляет παρεμβολὰς τῶν ἐχθρῶν (букв.: полчища врагов). Аналогичное словоупотребление встречается у Евагрия в сочинении «О различных лукавых помыслах» (приписываемом преп. Нилу), где говорится, что умозрение (θεωρία), касающееся Ангелов и бесов

(то есть духовное видение), сильно уязвляет лукавых демонов и обращает в бегство все полчище дьявола (τὴν πᾶσαν αὐτοῦ παρεμβολήν), ибо подобное умозрение уже предполагает определенную чистоту души. См.: PG. T. 79. Col. 1224.

- ⁴² Ср. у Климента Александрийского, который уподобляет ум человеческий умелому кормчему, искусно ведущему «тело-корабль» через бурное море страстей. См.: *Clemens Alexandrinus. Protrepticus und Paedagogus*. S. 173.

- ⁴³ Данное изречение следует понимать не столько в прямом, сколько в переносном смысле: подвижническая жизнь, как бы тяжка она ни была, увенчивается духовным покоем (ἀνάπαυσις — отдохновением). Авва Дорофей относительно этого покоя замечает: «Через сокрушение сердечное человек воспринимает заповеди, освобождается от порока, стяжает добродетели и, наконец, восходит в собственный покой» (*Dorotheé de Gaza. Oeuvres spirituelles*. P. 162). Такое духовное или «божественное отдохновение» (ἀνάπαυσιν θεϊκὴν) преп. Макарий противопоставляет «мирскому отдыху» (τῆς ἀναπαύσεως τοῦ κόσμου) (см.: *Die 50 geistlichen Homilien des Makarios*. S. 316). Достижение данного отдохновения предполагает определенную степень духовного совершенства. Поэтому св. Феолит Филадельфийский говорит, что ум, обращаясь к Богу, после того как он успокоит «всякие видообразующие мысли о сущих» (πάσας τὰς εἰδοποιούς τῶν ὄντων ἐννοίας), узревает Его «безвидно» (ἀνειδεῶς) и, благодаря «преизобильному неведению», проистекающему от недоступной славы [Созерцаемого], просветляет свой [духовный] взор. Насыщая преизобильным богатством Божиим свою любовь и удостоверяя «собственную духовную искусность» (τὴν ἰδίαν ἐντρεχείαν), ум удостаивается «блаженного и непрерывного отдохновения» (ΦΙΛΟΚΑΛΙΑ. ΤΟΜΟΣ Δ΄. Σ. 7).

- ⁴⁴ Стефан достаточно ясно высказывает идею православної «синэргии»: человек должен постоянно

посвящать себя Богу, тогда и Бог дарует ему силу (*δύναμις*), необходимую для духовной брани. Необходимо иметь в виду, что такая «синэргия» является, так сказать, «асимметричной синэргией», поскольку «содействие» Бога явно превосходит «действие» человека. Силы человека несравнимы с силой Божией, и без Бога он не может *творити ничесозже* (Ин. 15, 5). Идея так понимаемой «синэргии» лежит в основе и православного учения о гармонии благодати и свободы — учения, которое стало камнем преткновения для западной богословской мысли. Один из немногих западных богословов, правильно решавших проблему свободы и благодати, — преп. Иоанн Кассиан Римлянин — остался на Западе в принципе чужаком. Решение же его указанной проблемы сводилось к следующему: «Благодать — это всегда действенная и реальная, спасительная сила Божия, являющаяся своего рода “энергетической” основой каждого положительного духовного процесса». Поэтому «основная мысль преподобного — Бог есть причина (как он говорит — “виновник”) не только наших добрых дел, но даже и наших благих помышлений, и одновременно Он есть и “виновник” нашей свободы. Поэтому Бог является причиной всего доброго в нас не через какой-либо конфликт с человеческой свободой (как думалось пелагианам), не через бессознательно воспринимаемую благодать (как утверждали августины), а лишь в смысле дарованной нам от века способности, любя и делая добро, созидать в своих душах с Божией помощью Его храм. Воля к добру — этот “образ Божий” в человеке — уже является залогом возможности для каждого христианина сохранить или воссоздать в себе и “подобие Божие” — вплоть до будущего обожения “по благодати”. Мы же должны со смирением покоряться этой благодати, непрестанно влекущей нас к “Царствию Небесному”. При этом принцип свободы Богом не нарушается, так как, хотя Бог и возбуждает в человеке желание добра, сам

человек по свободному произволению всегда может стремиться к противоположному» (*Маков Г. Сотериология преп. Иоанна Кассиана Римлянина // Вестник Русского Западно-Европейского Патриаршего Экзархата. 1979. № 101–104. С. 175–177*).

- ⁴⁵ В данном случае Стефан касается одной из главных тем всей святоотеческой аскетики — темы трезвения (*νηψις*), употребляя, правда, соответствующий глагол (*νηψον κατὰ σεαυτὸν*). В аскетике святых отцов понятие «трезвение» имело, с одной стороны, широкое значение, практически сливаясь и отождествляясь с духовным деланием («практикой»), а с другой — обладало и более узким смысловым значением, указывая на бдительность в отношении помыслов. Поэтому оно часто сопрягалось с внутренним вниманием к себе, хранением сердца, исихией и т. д. См.: *Hausherr I. Nésychasme et prière. Roma, 1966. P. 225–237*.

- ⁴⁶ Слово «Египет» здесь может иметь прямой смысл, то есть подразумевать обитаемую часть Египта в противоположность части необитаемой («пустыне»). Однако помимо этого прямого значения слова (хотя и в тесной связи с ним) у Стефана, вероятно, подразумевается и смысл символический: «Египет» означает «мир греха». Подобный символический смысл — явление, довольно часто встречающееся в церковной письменности. Например, Дидим Слепец по поводу Ис. 31, 1 замечает, что «спускающиеся (*καταβαίνοντες* — снисходящие) в Египет» суть те, которые, уходя от добродетели, предаются пороку (см.: *Didyme l'Aveugle. Sur la Genese. T. II / Ed. par P. Nautin // Sources chrétiennes. № 244. Paris, 1978. P. 182*). Для преп. Максима Исповедника «Египет» означает век сей, а египтяне суть «сластолюбцы» и «возлюбившие мир сей» (*οἱ φιλήδονοι καὶ φιλόκοσμοι*) (см.: *Maximi Confessoris Quaestiones et dubia. P. 90; Преп. Максим Исповедник. Вопросы и затруднения. С. 171*).

- ⁴⁷ В данном случае эти «многие помыслы кельи» (*πολλοὶ εἰσιν οἱ λογισμοὶ τοῦ κελλίου*) следует, скорее всего, по-

нимать как «прилоги врага» — те «лукавые мысленные энергии», которые «излучают» бесы. Согласно Евагрию, блж. Феодориту и некоторым другим древнецерковным писателям, бес не может *прямо* действовать на свободную волю человека и его ум, а использует для этого воображение и чувство. Когда ему удастся возмутить и смутить их, тогда эти «крепостные врата», ведущие в «цитадель духа» человека, колеблются и под новым напором могут рухнуть — и враги врываются в самую «цитадель» (см.: *Canivet P. Le monachisme syrien selon Théodoret de Cyr.* Paris, 1977. P. 261). Стефан и предостерегает против таких «прилогов», действующих в первую очередь на эмоциональную сферу существа человека.

48 *Букв.*: имей радение (размышление) на устах своих (ἔχει μελέτην ἐν τῇ στόματί σου). Многосмысленный термин μελέτη в данном случае, скорее всего, имеет значение «псалмопения»: именно так он передается и в арабском переводе.

49 Данное выражение (γένηταί σοι φίλον τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον) следует понимать как разновидность распространенного в христианской литературе выражения «друг Божий» (см.: *Lampe G. W. H. Op. cit.* P. 1480–1481). Иногда о христианах также говорится как о «друзьях Христовых» (см.: Ин. 15, 12–15). Например, преп. Максим Исповедник говорит: «Други Христовы сердечно любят всех, но не всеми бывают любимы. Друзья же мира [сего] и не всех любят, и не всеми бывают любимы. Други Христовы до конца сохраняют постоянство в любви; друзья же мира [сего] сохраняют его лишь до тех пор, пока не поссорятся друг с другом из-за чего-нибудь мирского» (Творения преподобного Максима Исповедника. Кн. 1. С. 145). О действии Святого Духа на людей, уже сподобившихся получить здесь полноту благодати, прекрасно пишет преп. Симеон Новый Богослов: «Так как они более не принадлежат себе, но находящемуся в них Духу, каковых Он движет и в свою очередь движется

ими и становится в них всем, что ты слышишь в Божественных Писаниях, сказанным о Царстве Небесном: жемчужина, зерно горчичное, закваска, вода, огонь, хлеб, питание жизни, живой источник и скачущий, изливающий реки духовных слов, слов Божественной жизни, светильник, ложе, брачная горница, жених, друг, брат и отец. Но для чего, говоря много, я пытаюсь все перечислить — и вот, они бесчисленны!» (Цит. по: *Василий (Кривошеин), архиепископ. Дух Святой в христианской жизни по учению преподобного Симеона Нового Богослова // Вестник Русского Западно-Европейского Патриаршего Экзархата, № 91–92. 1975. С. 178).*

- 50 Стефан здесь употребляет выражение *τὸ χάρισμα τοῦ κελλίου*, которое мы не встречали в аскетической письменности. Оно представляется развитием учения св. апостола Павла о различных дарах Духа (1 Кор. 12), предполагая ту особую «харизму», которая даруется Богом лишь монахам. Данная харизма включает в себя, скорее всего, и дар молитвы, и дар духовного внимания, и дар бдения и прочие дары, столь необходимые иноку в его духовном делании.
- 51 Речь идет, скорее всего, либо о передышке в рукоделии, которым египетские монахи обычно занимались в своих кельях, либо о перерыве в молитве и псалмопении, составляющих вторую существенную грань монашеского делания. Довольно часто оба эти дела сливались в единое «трудничество».
- 52 Гостеприимство и странничество считались в древнем иночестве высокой добродетелью. Так, авва Аполлон поучает: «Следует почитать (*букв.: поклоняться — προσκυνεῖν*) пришедших братий. Ибо ты почитаешь не их, а Бога». В качестве образцов добродетели гостеприимства авва указывает на Авраама и Лота. См.: *Historia monachorum in Aegypto*. P. 68–69.
- 53 Смысл этих поучений Стефана становится понятным, если учесть тот факт, что древние иноки обычно жили в очень тесных и убогих жилищах. Так,

о преп. Иларионе повествуется: «С шестнадцатого до двадцатого года своей жизни преп. Иларион защищал себя от зноя и дождя небольшой кущей, сплетенной из тростника и пальмовых листьев, затем он устроил маленькую келью из кирпича, хвороста и разбитых черепиц, вышиною в пять футов (ниже его роста), длиною несколько больше вышины его тела, так что можно было думать, что это скорее могила, нежели дом; стоя в этой келье, надобно было наклонять голову, лежа — подгибать ноги» (*Феодосий (Олтаржевский), архимандрит. Палестинское монашество в IV–VI вв. Киев, 1899. С. 10*). Поэтому действительно требовались великое терпение и любовь, чтобы принимать в подобном жилище еще кого-нибудь.

54 В образной форме Стефан здесь предостерегает против «развлечения». Когда монах пребывает в келье, то душа его, благодаря молитвенному и духовному труду, наполняется, словно судно, духовными богатствами. Однако, покинув келью, он должен быть предельно внимательным, чтобы «ветер» внешних впечатлений не унес его «судно» в опасные пучины шторма или бросил на рифы. Образ «судна» (τὸ πλοῖον) использует и преп. Макарий, который сравнивает сердце с «судном», а ум — с «кормчим» его (см.: *Makarios/Symeon. Reden und Briefe. Bd. II. S. 27–28*). См. также выше гл. 38.

55 В церковной письменности, с самых ее истоков, «страх Божий» рассматривался в качестве одной из величайших добродетелей, что ясно прослеживается уже в творениях мужей апостольских. Так, для св. Поликарпа Смирнского этот «страх» является основным свойством благочестия, и христианское воспитание он обозначает как «воспитание в страхе Божиим» (παίδεῖα τοῦ φόβου τοῦ Θεοῦ); в «Послании Варнавы» слово «страх» является синонимом религии. См.: *Liébart J. Les enseignements moraux des Pères apostoliques. P. 72, 156*.

- ⁵⁶ Под этими «делами» (*τὰ ἔργα τῆς ζωῆς*), естественно, подразумевается «внутреннее делание»: молитва, чтение Священного Писания и размышление над Ним и пр., которое находилось в гармоничном единстве с рукоделием.
- ⁵⁷ В арабском переводе это изречение является более пространным: «Не будь неведующим, не лишайся Бога, но бойся Его и соблюдай заповеди Его». Предполагается, что только через соблюдение заповедей человеку доступно спасение, ибо, как говорит св. Мефодий Олимпийский, заповедь Божия дарована нам для спасения (*ἐπὶ τῇ σῶσαι ἐδόθη*), избавляя нас от рабского служения тлению и греху. См.: ΜΕΘΟΔΙΟΣ. ΠΕΤΡΟΣ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΙΑΣ. ΑΛΕΞΑΝΔΡΟΣ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΙΑΣ. ΕΥΣΤΑΘΙΟΣ ΑΝΤΙΟΧΕΙΑΣ // ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΕΛΛΗΝΩΝ ΠΑΤΕΡΩΝ. Τ. 18. ΑΘΗΝΑΙ, 1959. Σ. 152.
- ⁵⁸ Пороки тщеславия и человекоугодия здесь отождествляются Стефаном. Относительно последнего Ориген, толкуя Пс. 52, 6, замечает, что если человек угождает (*ἀρέσκει*) людям, он не обязательно становится «человекоугодником» (*ἀνθρώπουφιλος*); таковым он является в том случае, если подобное угождение людям он предпочитает угождению Богу. Тот же, кто угождает Богу, всегда угождает и людям (см.: ΟΡΙΓΕΝΗΣ. ΜΕΡΟΣ Η'. Σ. 32). Таким образом, согласно Оригену, «человекоугодие» может быть как пороком, так и добродетелью, ибо «благоугождение людям» может мыслиться и в достохвальном смысле, как творение добрых дел ради Господа.
- ⁵⁹ Слово *δόκιμος* (помимо «испытанный» оно имеет еще и значения: «неподдельный», «безукоризненный») предполагает подвижника, достойно прошедшего через все искушения духовной брани. Причем «полем сражения» часто является телесная природа человека, ибо на этом «поле» бесы часто дают «генеральное сражение» человеку. Поэтому в «Изречениях Секста» и говорится: «Душа мудреца испытывается Богом через тело» (*Ψυχὴ σοφοῦ δοκιμάζεται διὰ σώματος ὑπὸ*

Θεοῦ) (The Sentences of Sextus / Ed. by H. Chadwick. Cambridge, 1959. P. 60).

60 Леонтий Константинопольский в своей проповеди на «Книгу Иова» замечает, что этот ветхозаветный праведник не впал в грех, произнося подобные слова, ибо говорил он их как человек, истерзанный муками (ὡς ἄνθρωπος ἐλάλησε πληττόμενος ὑπὸ τῶν ὀδυνῶν); и изрек он их самому себе, а не как хулу на Творца (см.: Leontii Presbyteri Constantinopolitani Homiliae quarum editionem curaverunt C. Datema et P. Allen. Turnhout; Leuven, 1987. P. 213–216). Один православный толкователь нового времени дает такое объяснение горьким речам праведного Иова: он «вдумывался и отыскивал причину своих страданий. В своем поведении он не находил ничего греховного, а потому и не мог смотреть на настоящие бедствия как на заслуженную кару от Бога. О Боге у него были самые чистые и высокие понятия как о Существе всеправедном, правосудном, милостивом и премудром, а потому он не мог допустить, чтобы Бог посылал зло Своим истинным и преданным читателям. Обвинять природу человека или природу в своих бедствиях было бы прямым заблуждением: от родителей он встречал только ласку и заботливость (12 ст.), от всех людей — внимание и уважение (29 гл.), а от природы — обилие всяких даров (1–10). Осталось одно объяснение — что виною его бедствий является таинственное, роковое действие этого дня на него. Такое ошибочное воззрение Иова является результатом бессилия ума человеческого объяснить себе непонятное в явлениях своей жизни, когда человек, за недостатком точного знания, прибегает к содействию фантазии, а чрез последнюю — к нахождению таинственной силы» (Гавриловский В. Учительные книги Ветхого Завета. Вольск, 1911. С. 21–22). Развитие мыслей Стефана происходит несколько в ином плане: подвижник, даже достигший высот духовного преуспеяния и подобный праведному Иову, может навлечь

- на себя гнев Божий и многие бедствия, если впадет в нерадение и ослабит свой неусыпный подвиг.
- 61 В этих словах Стефана отсутствуют следы женоненавистничества, ибо для инока речь идет только об опасности блудной страсти, в которую незаметно может перерасти всякая дружба с женщиной. Поэтому преп. Исаак Сирий и говорит: «Если принужден говорить с женщинами, отврати лицо от зрения их и так беседуй с ними. А от инокинь, от встречи и разговоров с ними и от лицезрения их удаляйся как от огня и как от сети диавольской, чтобы в сердце своем не остудить тебе любовь к Богу и не осквернить сердца своего тиною страстей» (Иже во святых отца нашего аввы Исаака Сириянина Слова подвижнические. М., 1993. С. 46–47).
- 62 Последнюю фразу следует, скорее всего, понимать в том плане, что иноку лучше общаться с монахами, уже весьма преуспевшими в духовном делании, чем с теми, которые стоят на более низкой ступени преуспеяния (*μετὰ μυχροτέρου σοῦ*). Ибо первые своим примером побуждают его к постоянному духовному напряжению, а вторые могут ослабить такое напряжение и заставить предаться нерадению, поскольку, сравнивая себя с ними, он может почувствовать себя «уже преуспевшим», а поэтому, подобно псу, «вернуться к своей блевотине» (ср. 2 Пет. 2, 22).
- 63 Понятие «боголюбец» (*φιλόθεος* — «любящий Бога») в древнецерковной письменности нередко являлось синонимом «подвижника». Ярким примером тому служит труд блж. Феодорита Кирского, который называется «История боголюбцев, или Подвижническое житие». Цель его — изобразить жизнь святых, которая может научить «любомудрию»; поэтому сирийских подвижников он называет «поклонниками истинной мудрости» (см.: *Глубоковский Н. Н.* Блаженный Феодорит, епископ Киррский. Т. 2. М., 1890. С. 419). А как говорит сам блаженный Феодорит, «истинный любомудр может быть назван и боголюбцем» (*ὁ τοῖνυν*

τῷ ὄντι φιλόσοφος καὶ φιλόθεος ἂν εἰκότως καλοῖτο) (*Théodoret de Cyr. Histoire des moines de Syrie*. Т. II. Р. 296).

- 64 Обозначение христиан как «чужеземцев» встречается довольно рано в церковной литературе. Ср., например, сочинение «К Диогнету», где говорится о христианах так: «Живут они в своем отечестве, но как пришельцы; имеют участие во всем, как граждане, и все терпят, как чужеземцы (ὡς ξένοι). Для них всякая чужая страна есть отечество, а всякое отечество — чужая страна» (A Diognète / Ed. par H. Margrou // *Sources chrétiennes*. № 33 bis. Paris, 1965. Р. 62). Соответственно, и монах, олицетворяющий в себе идеал христианина, есть «чужеземец» для этого мира.
- 65 Употребляется термин *ξενιτεία*, имеющий ключевое значение в общей системе монашеской духовности. Он связан с представлением о монахе как «чужеземце» и часто обозначал монашеское отречение от мира. Поскольку монах был «странником» в мире, то отсюда уже в древнем иночестве возникло явление «странничества» (*ξενιτεία*). Понимание смысла его отразилось, например, в «Древнем патерике» («Отечнике»). Здесь авва Пист на вопрос, что есть странничество, ответил: «Молчи и говори: “не имею [во владении своем] никакой вещи в любом месте, куда бы ни пришел”. Это и есть странничество». Авва Тифой же на подобный вопрос дает такой ответ: странничество есть «обуздание человеком уст своих» (см.: ТО ГЕРОНТИΚΟΝ. Σ. 12, 103).

- 66 Слово *σταυροφόρος* в патристической лексике имело, помимо прочих значений, и смысл, подразумевающий жизнь аскетическую, то есть обозначало монашеское житие (св. Василий Великий, преп. Феодор Студит и др.) (см.: *Lampe G. W. H.* Op. cit. Р. 1255).
- 67 Ср. толкование этого стиха у Евфимия Зигабена, по мнению которого Давид здесь преподает следующее наставление: «Возложи, брат, заботу о всей жизни и душе твоей на Бога, ибо Бог пропитает тебя и по телу и душе твоей; а если пропитает тебя, то явно, что

и оденет, и если оденет, явно, что сохранит и избавит тебя от всякого искушения» (Толковая Псалтирь Евфимия Зигабена. С. 335).

68 Представление о наличии Божественного огня в душе человека было достаточно широко распространенным в древнецерковной письменности. Так, Ориген, толкуя Книгу Левит, говорит о Господе как о Первосвященнике, который приходит в душу человека и, если находит там «огонек» (*igniculus*), то приносит Отцу «жертву всесожжения. Такая благочестивая душа обретает подлинное блаженство, ибо благовоние ее добродетелей, как дым фимиама, возносится к Богу Отцу. Наоборот, несчастна та душа, в которой потух огонь веры и остыл жар любви (*cuius fidei ignis exstingitur et refrigescit caritatis color*), ибо она не может стать алтарем для Небесного Первосвященника» (*Origène. Homélie sur le Lévitique. T. II / Ed. par M. Borret // Sources chrétiennes. № 287. Paris, 1981. P. 118*).

69 Характерно соположение понятий *νόμος* и *γνώσις* у Стефана. Первое предполагает, скорее всего, Благовествование Господа нашего Иисуса Христа, о котором в «Послании Варнавы» говорится как о «новом Законе Господа нашего Иисуса Христа, чуждом [всякого] ига необходимости» (*Épître de Barnabé / Ed. par P. Prigent // Sources chrétiennes. № 172. Paris, 1971. P. 84*). Св. Иустин в «Беседе с Трифоном Иудеем» также говорит: «Закон, данный на Хориве, есть уже ветхий Закон и только для вас, иудеев, а тот, о котором я говорю, — для всех людей вообще; закон, учрежденный над Законом, прекратил прежний, а завет последующий подобным же образом прекратил предшествующий. Нам Христос даровал вечный и совершенный закон (*αἰώνιος... νόμος καὶ τελευταῖος*) и завет вечный, после которого нет больше ни закона, ни постановления, ни заповеди» (*ΠΟΛΥΚΑΡΠΟΣ ΣΜΥΡΝΗΣ. ΕΡΜΑΣ. ΠΑΠΙΣ. ΚΟΔΡΑΤΟΣ. ΑΡΙΣΤΕΙΔΗΣ. ΙΟΥΣΤΙΝΟΣ (ΜΕΡΟΣ Α΄). Σ. 218*). Второе понятие в конкретном случае

тесно смыкается с первым и обозначает «церковный гносис», который св. апостол Павел рассматривал как дар Божий людям и проявление любви Божией (см.: *Langerbeck H. Aufsätze zur Gnosis. Göttingen, 1967. S. 101*). Об этом «гносисе» св. Иринея Лионский говорит: «Истинное познание есть учение апостолов и изначальное устройство Церкви во всем мире» (*Св. Иринея Лионский. Пять книг против ересей. М., 1868. С. 527*). Таким образом, гносис по содержанию своему совпадает с Благой Вестью и является тем новым законом («номосом»), который исполнил и упразднил ветхий Закон.

70 Ср. толкование блж. Феодорита: «Пророк всех получал пользу упования на Бога. Кто на Бога уповает, говорит он, и кого Бог пасет, тот насладится и подаваемым от Бога. Преимущественно же получают блага сии те, которые в услаждение себе вменяют непрестанное собеседование с Богом» (Творения блаженного Феодорита. Ч. II. С. 171).

71 Данную трудную для перевода фразу, вероятно, следует понимать в плане отношения духовного отца к духовному чаду, ибо первый есть как бы «воспитатель по Богу» второго. Соответственно, это «воспитание» рассматривалось как воспитание инока (и вообще христианина) Самим Богом, ибо «полный распорядитель души и воли послушника, а также его суровый наставник — старец являлся в то же время смиренным *ответчиком* за души и воли, которыми управлял» (*Смирнов С. Духовный отец в древней восточной Церкви. С. 68*).

72 Здесь Стефан выражает общее убеждение древних иноков в том, что физический труд (*ἐπίπονον ἐργασίαν*) является необходимым условием для спасения души (см.: *Guillaumont A. Aux origins du monachisme Chrétien. P. 117–126*). Так, преп. Иоанн Кассиан Римлянин приводит рассуждение аввы Авраама, который ссылается на преп. Антония Великого, следующего заветам св. апостола Павла (2 Фес. 3, 7–10) и считающего, что

скудное иноческое житие, проводимое в постоянных трудах (*laboriosissime huic penuriae*), предпочтительнее перед праздным чтением Священного Писания и не менее праздного размышления над ним. И вообще, согласно этому авве, жизнь за чужой счет допустима лишь для немощных и калек (*debilibus*) (см.: *Jean Cassien. Conférences*. Т. III. Р. 183). В том же духе высказывается и св. Епифаний Кипрский, полемизирующий против мессалиан: истинные монахи постоянно трудятся (*ταῖς τε ἰδίαις χερσὶν ἐργαζόμενοι*) и совмещают свое рукоделие с «духовным трудом» (*τῆς πνευματικῆς ἐργασίας* — молитвами, псалмопениями и т. п.), чтобы не быть нуждающимися и не оказаться «нахлебниками», ибо такое «нахлебничество» влечет за собой и «человеческое лицемерие» (*ὑποκρίσεις ἀνθρωπίνας* — предполагается, что «нахлебник» вынужден постоянно угождать кормящему его, а поэтому он необходимо впадает в ложь, постоянно превознося своего благодетеля. — *A. C.*) (см.: *Epiphanius III. Panarion* 65–80. De fide / Hrsg. von K. Holl und J. Dummer. Berlin, 1985. S. 489–490). Кроме того, рукоделие, согласно идеалам древнего монашества, является мощным оружием в духовной брани. Например, Евагрий видел в нем одно из лучших средств в борьбе с тяжким грехом уныния (см.: *Bunge G. ΑΚΗΔΙΑ*. S. 78–79). В своем сочинении «Основы жизни монашеской» он говорит так: «Забиться о рукоделии (*ἐργασίας χειρῶν φρόντιζε*) и занимайся им, если можешь, день и ночь, чтобы не только не отягощать собою кого-нибудь, но [иметь возможность] уделять [внимание ближнему], как о том увещает святой апостол Павел (1 Фес. 2, 9; 2 Фес. 3, 8; Еф. 4, 28). Этим ты победишь и беса уныния, и отринешь все прочие похоти врага. Ибо бес уныния [обычно] сопутствует праздности» (PG. Т. 40. Col. 1260).

⁷³ *Букв.*: не следуй за всяким трудом (*μὴ ἀκολουθήσεις πάσῃ ἐργασίᾳ*); эта фраза, скорее всего, предполагает тот смысл, что не следует сгоряча хвататься за любое дело, чтобы, быстро остыв, бросить его.

- ⁷⁴ Ориген, толкуя этот стих, замечает, что «время искушений и несчастий» (*καιρὸς τῶν πειρασμῶν καὶ τῶν περιστάσεων*) называется «смирением». Поэтому блаженным является тот, кто, оказавшись в подобном «смирении», проявил стойкость и не погиб. В духовной брани, когда «лукавые помыслы и супротивные силы» идут войной на человека, «опорой» (*ἀντιστήριγμα*) ему должен служить закон Божий. См.: *La chaine palestinienne sur le Psaume 118*. Т. I. Р. 336.
- ⁷⁵ Ср. толкование св. Афанасия: «Не из страха только оказывал я повиновение Божественным словесам, но и с великой радостью, какая бывает о приобретенном богатстве». А слово соблюдается тверже, когда делается с радостью» (*Святитель Афанасий Великий*. Творения. Т. IV. С. 387).
- ⁷⁶ См. у Евфимия Зигабена: «Весьма, говорит, сладостны слова Твои, Господи, как для чувственной моей гортани и таких же уст моих, так и для мысленной гортани и для душевных моих уст, так как чувственную мою гортанию и моими устами произносятся Божественные слова Твои, а умственные и душевные постигают смысл их. Сими словами Давид выражает то удовольствие, которое он находил в словах Божиих и которое рождается в имеющем здравые и сильные душевные чувства, так как для имеющих испорченный желудок и сладкий мед кажется горьким, по обыкновенной пословице» (Толковая Псалтирь Евфимия Зигабена. С. 274). В данном случае (как и в ряде других) Евфимий следует за Оригеном. Для последнего псалмопевец этими словами описывает внутреннее состояние святого мужа (*τῇ τοῦ ἁγίου διάθεσιν*), имеющего здравые «духовные чувства», которые соответствуют «внутреннему человеку» (как телесные чувства соответствуют «внешнему человеку») (см.: *La chaine palestinienne sur le Psaume 118*. Т. I. Р. 354–356).
- ⁷⁷ Поскольку Давид «олицетворяет» (*πρόσωπον ὑπάρχει*) всех любящих Бога, то есть верующих, то и верующий

должен «олицетворять» собой Давида (λάβε πάλιν Δαβὶδ πρόσωπον). Понятие «лицо» (πρόσωπον) здесь, скорее всего, следует понимать не как «внешний лик» (или «маску»), но как некую «глубинную индивидуальность», которая у всех людей почти тождественна, что и делает возможным своеобразное «взаимопроникновение (перихоресис) лиц», которое, на наш взгляд, и подразумевает Стефан.

78 Цитата не отождествляется. Э. Де Пляс в своем издании «Аскетического слова» указывает на 1 Цар. 17, 43, но это место Священного Писания имеет очень отдаленное сходство со словами, приводимыми Стефаном.

79 Ср. у Евагрия, который замечает, что данные слова Псалтири следует произносить, если во время молитвы начинается духовная брань. «Их говори, облачаясь в броню смиренномудрия против противников своих» (Творения аввы Евагрия. С. 91).

80 Данная цитата также не устанавливается. Возможно, она заимствована из какого-либо апокрифического евангелия или из устного Предания.

81 Несколько странным представляется надписание имени Иисуса Навина (τοῦ Ναβῆ), но Стефан явно подразумевает битву с амаликитянами, о которой повествуется в Исх. 17, 8–14. Иисус Навин выступает как начальник над войском Израилевым в этой битве. Ориген, толкуя данное место, замечает, что здесь впервые упоминается «блаженное имя Иисуса»; Моисей призвал Иисуса, то есть ветхозаветный Закон призвал Христа (*lex invocat Christum*), чтобы Господь избрал Себе «сильных мужей из народа», то есть из язычников. Воздевание рук, согласно Оригену, означает возношение [благих] дел к Богу (*opera et actus elevare ad Deum*) (см.: *Origène. Homélie sur l'Exode*. Р. 332–334). После смерти Моисея, то есть кончины ветхозаветного Закона, Иисус возглавил, по толкованию Оригена, «новый Израиль» и ввел его в землю обетованную, то есть в небесный Иерусалим (см.: *Origène. Homélie*

sur Josué / Ed. par A. Jaubert // Sources chrétiennes. № 71. Paris, 1960. P. 100 etc.). Стефан толкует образ Иисуса Навина в аскетическом ключе: Навин символизирует собой христианского подвижника, ведущего брань с «тем, кто казался амаликитянином» (*πρὸς τὸν Ἀμαλῆχiton φαυλόμενον*), то есть с дьяволом.

82

Ход мысли Стефана в данном случае не совсем понятен, но можно предложить следующее объяснение: подвижник (символизируемый Иисусом Навином) должен всегда взирать на Господа (прообразом Которого служил Моисей), воздевшего Свои длани на Кресте. Однако «типология Моисея-Христа» не должна восприниматься в буквальном смысле, а поэтому Моисея, как ветхозаветного пророка, нельзя отождествлять с Господом. Возможно, Стефан имеет в виду ересь иудео-христианства, в различных ответвлениях которой было распространено представление о Христе как Пророке. Например, Тертуллиан констатирует наличие данного представления у евионитов. В «Псевдо-Климентинах» (древнехристианском памятнике, отразившем в себе некоторые иудео-христианские воззрения) это представление обрело своеобразную окраску: некий горний «истинный Пророк» воплощается сначала в Адаме, затем — в Моисее, а после этого — уже во Христе, оставаясь по сущности тем же самым. См.: *Schoeps H.J.* Theologie und Geschichte des Judenchristentums. Tübingen, 1949. S. 87–98; *Klijn A. F.J., Reinik G.J.* Patristic Evidence for Jewish-Christian Sects. Leiden. 1973. P. 21; *Strecker G.* Das Juden-christentum in den Pseudo-Klementinen. Berlin, 1981. S. 145–153.

83

В данном случае подразумевается молитва, которая и является главным оружием подвижника в духовной брани. Древнецерковные авторы «не только знакомят нас с существованием воздеяния рук во время молитвы у христиан, но и указывают на предпочтительное употребление этого молитвенного приема пред всеми прочими». Обычай воздеяния рук при молитве восходит еще к дохристианским

- временам. См.: Голубцов А. Из истории изображения креста // Прибавления к изданию творений святых отцов в русском переводе. 1889. Ч. 43. С. 274–275.
- 84 Ср. одно поучение монахам преп. Харитона Исповедника: «Если же дурные помыслы посеются в душах ваших, да будет вам забота быстрее их искоренить. И так вы удобнее их изгоните. И чем они долее будут оставаться в вас, тем более они доставят вам хлопот и сделаются труднее для победы над ними, когда кто захочет их одолеть. Оружием же у вас да будет в борьбе с ними пост, молитва, слезы, память смерти и геенны и чувствительное и страшное для врагов блаженное смирение, старание остерегаться, чтобы не подчиняться вовсе таким помыслам, наблюдать за чувствами, и преимущественно перед всеми за зрением и слухом. Через них помыслы в нас входят, и через эти оконца входит в нас смерть» (Житие преподобного отца нашего Харитона Исповедника // Палестинский патерик. Вып. X. С. 22).
- 85 Преп. Иоанн Кассиан Римлянин, обращая внимание на те же слова Молитвы Господней, замечает, что в связи с ними возникает довольно сложный вопрос (*de quo non minima nascitur questio*). Сопоставляя эти слова с Сир. 34, 10 (*Иже не искусися, мало весть*) и Иак. 1, 12 (*Блажен человек, который переносит искушение*), преп. Иоанн говорит, что указанная фраза Молитвы Господней не имеет смысла: «Не позволяй никогда нам быть искушаемыми», но смысл ее таков: «Не позволяй, чтобы мы, подвергаясь искушениям, оказались побежденными [лукавым]». В качестве примера он приводит ветхозаветных праведников, которые стойко выдержали все искушения: Иова, Авраама и Иосифа. См.: *Jean Cassien. Conférences*. Т. II. Р. 60–61.
- 86 Подразумевается, что подвижник, уже обретший определенный навык в духовной брани, может попасть в одну из самых потаенных ловушек диавола (который именуется *παγιδευτής* — «[искусно] строящий козни»), например, впасть в грех гордыни

и упоение собственным доброделанием. Преисполнившись же гордыни и превозношения, подвижник уже, под внушением лукавого, может совершить и тяжкое преступление, то есть попасть «в пещеры лжи» (*εἰς σπηλοχρηίας ψεύδους*), которые мраком своим окутывают его ум и не позволяют видеть, что он совершает — доброе или злое.

87 Для обозначения желания Стефан употребляет понятие *θέλημα*, часто имеющее и значение воли. Преп. Анастасий Синаит указывает, что в Священном Писании различаются три значения этого слова, которое подразумевает: 1) «волю Божественную», 2) «волю естественную» (или «среднюю») и 3) «волю плотскую» (или «диавольскую»). «Созданная Богом естественная воля (*θέλημα φυσικόν θεόκτιστον*) человека есть разумное движение (*κίνησις νοερά*) желательной части его души, которое в соответствии с природой побуждает человека к [соединению] с предметом желания. Божественная же воля у людей есть поспешание природного и разумного желания от того, что соответствует естеству, к тому, что превышает его (*πρὸς τὸ ὑπὲρ φύσιν*). А плотская воля есть страстное извращение естественного в противоестественное» (Anastasioi Sinaitae Viae dux / Edidit K.-H. Uthemann // Corpus Christianorum. Series Graeca. Vol. 8. Turnhout; Leuven, 1981. P. 40). Стефан в конкретном случае подразумевает, безусловно, «плотскую волю». Именно об отсечении данной «воли» (т. е. плотского, диавольского желания) и идет речь в святоотеческих аскетических творениях.

88 *Букв.*: его (*αὐτοῦ*), но явно подразумевается диавол.

89 Термин *δικαίωμα*, который мы традиционно переводим как «оправдание», имеет также смысл «праведного деяния, праведности, законного основания» и т. д. Стефан, когда говорит о благочестивых людях, обольщающихся «делами оправданий», подразумевает, вероятно, те праведные деяния, которые могут ввести в грех гордыни, тщеславия и пр. Адам же, нарушивший заповедь, «оправдывал» себя, приводя

якобы «законные основания и причины» своего проступка, а тем самым смешал это «оправдание» с «праведностью». Стефан предполагает еще ту мысль, что абсолютной праведности не может быть в условиях земного бытия человеческого. Об этом говорит и св. Афанасий: «Ибо, пока мы здесь, не можем еще сказать совершенно: *спасуся*. Но когда будем жить с Ангелами Божиими, тогда и поучение оправданием будет лицом к лицу, не тению одной ограничивающимся, но касающимся самой истины» (*Святитель Афанасий Великий*. Творения. Т. IV. С. 382).

90 Первая часть этой цитаты почти дословно совпадает с Пс. 131, 4. Примечательно толкование Евагрием Притч. 6, 4–5: *сон души* есть осуществленный на деле грех (*ἡ κατ' ἐνέργειαν ἀμαρτία*), а «дремание» — нечистая мысль (*ἀκάθαρτον νόημα*), возникающая в душе прежде греховного действия. Согласно Евагрию, ветхозаветный Закон запрещает только «сон», а «Евангелие Христа» — и «дремание» (см.: *Evagre le Pontique*. Scholies aux Proverbes. P. 164). В другом своем сочинении по поводу того же места Священного Писания Евагрий замечает: «Сон разумной души есть порок и неведение» (*ὑπνος γὰρ ἐστὶ λογικῆς ψυχῆς ἄγνοια καὶ κακία*) (*Evagre le Pontique*. Scholies à l'Ecclesiaste / Ed. par P. Géhin // Sources chrétiennes. № 397. Paris, 1993. P. 118).

91 В греческом тексте смысл последней фразы не совсем понятен (*ἐκ γὰρ τούτων ἔξοδοι ζωῆς εὐδότης*), однако он проясняется из арабского перевода: «Ибо из сердца исходят пути жизни». Здесь речь идет о сердце как средоточии всей духовной, душевной и телесной жизни человека, его «сокровенной самости», том «центре круга, из которого могут (исходить) бесконечно различные радиусы» бытия человека. См.: *Вышеславцев Б.* Значение сердца в религии // *Путь*. 1925. № 1. С. 59–79.

92 Цитата не отождествляется; приводим ее в своем переводе.

- ⁹³ Судя по тому, что Стефан заменяет слово «кроткие» (*οἱ πραεῖς*) в этом стихе Псалтири на слово «добрые» (*οἱ χρηστοί*), можно предполагать почти полную тождественность обоих понятий. Ср. «Изречения Секста»: «Будучи добрым к нуждающимся, ты станешь великим перед Богом» (*The Sentences of Sextus*. P. 18).
- ⁹⁴ Исходя из контекста, мы изменяем синодальный перевод, где *χρηστεύεται* передается как «милосердствует». Ср. одно место в трактате Евагрия «К Евлогию монаху», где говорится: «Кроткий, даже если он и претерпевает ужасные [несчастья], не отступает от любви; ради нее он долготерпит и выдерживает [все напасти], творит добро (*χρηστεύεται*) и терпит [недостатки других]» (*PG*. T. 79. Col. 1105). Впрочем, оба оттенка указанного глагола тесно смыкаются друг с другом. Ср. еще у блж. Феодорита, который понимает слово «милосердствует» в смысле «водится кротостью и благодушием» (Творения блаженного Феодорита. Ч. VII. С. 264).
- ⁹⁵ Под «Правдой» (*εὐδύτης*) в конкретном случае подразумевается скорее всего Господь. Ср. у св. Григория Нисского: «Иисус есть Правда» (*Ἰησοῦς δὲ ἐστὶν ἡ εὐδύτης*) (*Gregorii Nysseni in Canticum Canticorum*. P. 42).
- ⁹⁶ «Сердце» как средоточие всей духовной, душевной и телесной жизни человека может вмещать в себя и доброе и худое. Поэтому оно должно находиться под руководством высшего духовного начала, которое отцы Церкви обычно отождествляли с умом. Ибо с их точки зрения этот ум «в духовной природе человека и в его значении для жизни человеческой есть как бы “око души”, он есть руководитель жизни» (*Феодор (Поздеевский), архиепископ*. Смысл христианского подвига. С. 134). Можно предполагать, что, согласно мирозерцанию Стефана, ни «сердце», ни «душа» не тождественны глубинному «я» человека, как не тождественны части целому. Такое глубинное «я» нельзя, вероятно, обозначить каким-либо понятием (даже понятиями «ум» и «дух»), ибо в полноте своей оно

открыто только Богу и живет сопричастием с Ним. Аналогичную «апофатическую антропологию» можно, например, встретить в творениях Афраата, Персидского Мудреца, для которого термины «тело», «душа» и «сердце» суть только описания отдельных аспектов человеческого существа. Человек есть как бы храм Божий с различными «пределами», и в нем имеется своего рода «святая святых», где и обитает преимущественно Бог, освящая тем самым и весь храм. Когда человек «собирает себя во имя Христова», тогда Христос (Мессия) обитает в нем, а во Христе обитает Бог Отец. Поэтому, согласно Афраату, человек — триедин и «состоит он из трех»: самого себя, Христа, обитающего в нем, и Бога Отца, обитающего во Христе. См.: *Pierre M.-J. L'ame ensommeillée et les avatars du corps selon le Sage Persan // Proche Orient Chrétien. T. 33. 1983. P. 126–127; Aphrate le Sage Persan. Les Exposés. T. I / Ed. par M.-J. Pierre // Sources chrétiennes. № 349. Paris, 1988. P. 181–182.*

97 Цитата не устанавливается; возможно, она является парафразой Пс. 126, 1.

98 Св. Климент Римский, употребляя тот же глагол *κολλάω* («приклеивать», «прилеплять», «присоединять»), замечает, что «любовь прилепляет нас к Богу» (*Die apostolichen Väter. S. 86*).

99 Ср. у преп. Макария, который говорит, что «страшный змий греха сопребывает с душой» (*ὁ δεινὸς ὄφις τῆς ἀμαρτίας σύνεστι τῇ ψυχῇ*), соблазняет ее и, если она поддается соблазну, то в результате нетелесная душа входит в общение (*κοινωνεῖ*) с нетелесной злобой [лукавого] духа, то есть «дух [человека] начинает общаться с духом [злобы]». Поэтому тот, кто принимает в себя помысел лукавого, прелюбодействует в сердце своем (см.: *Die 50 geistlichen Homilien des Makarios. S. 143*).

100 *Букв.:* быть безгрешным (*εἶναι ἀναμάρτητος*), но эту фразу, по нашему мнению, следует понимать лишь в относительном смысле «воздержания от греха», а не в смысле абсолютной безгрешности, поскольку,

согласно православному вероучению, только один Бог безгрешен. Данный аспект христианского вероучения подчеркивали многие церковные писатели. Так, Ориген в своей полемике с Кельсом говорит, что человеку невозможно быть абсолютно безгрешным, ибо только один Господь по Своей человеческой природе был таковым. В то же время Ориген указывает, что человеку возможно быть безгрешным в смысле относительном, то есть стремиться не грешить и стать «общником лучшей жизни». Подобного рода «безгрешность» доступна человеку лишь при условии обращения его к «спасающему учению», то есть к учению Господа (см.: *Origène. Contre Celse. T. II / Ed. par M. Borret // Sources chrétiennes. № 136. Paris, 1968. P. 144–152*). Преп. Максим Исповедник освещает указанный аспект христианского вероучения более емко; говоря о сопричастствующих обожению, он замечает: «У тех, у кого Святой Дух, приняв при рождении (имеется в виду крещение. — А. С.) все их произволение, переместил [его] всецело от земли на небо и, путем действительного и истинного познания, претворил [их] ум в блаженных лучах Бога и Отца так, чтобы этот ум считался за другого бога и испытал по благодатному причастию то, чем является по сущности (а не испытывает) Сам Бог, — у таких [людей] произволение явно стало безгрешным по навыку в добродетели и ведении, ибо они не могут отречься от того, что действенно и опытным путем было ими познано» (Творения преподобного Максима Исповедника. Кн. II. С. 42–43).

¹⁰¹ Вероятно, эту мысль Стефана следует понимать в том смысле, что обилие дел «развлекает» христианина, а поэтому такая «занятость» мешает «собиранию себя» в молитве и делает суетной душу подвижника.

¹⁰² Так, думается, лучше переводить данную фразу (*γενού ἐν τῇ ζωῇ σου στενούμενος*). Глагол *στενύω* («стягивать, суживать») предполагает ограничение себя, то есть воздержание. Ср., например, у Евагрия Понтийского,

употребляющего данный глагол для обозначения сугубого поста: «Когда душа наша желает различных яств, тогда нужно ее ограничить (στενοῦσθαι) хлебом и водой, дабы могла быть благодарной и за один ломтик хлеба» (Творения аввы Евагрия. С. 99).

103 Нестяжательность (ἀκτῆμοσύνη) — одна из главных добродетелей христианина, особенно монаха. Ср. у блж. Диадокха: «Когда человек подвига (ὁ τοῦ ἀγῶνος ἄνθρωπος) облечется во все добродетели, и особенно в совершенную нестяжательность, тогда благодать озаряет все естество его неким более глубоким чувством и возгревает его к более сильной любви к Богу» (Попов К. Блаженный Диадокх (V века), епископ Фотики Древнего Эпира, и его творения. С. 461). В «Житии св. Григория Паламы» замечается, что нестяжательность является матерью отсутствия житейских попечений, а это отсутствие житейских попечений, в свою очередь, есть мать внимания и молитвы (см.: ΦΙΛΟΘΕΟΤ ΚΟΚΚΙΝΟΤ ΒΙΟΣ ΓΡΗΓΟΡΙΟΤ ΠΑΛΑΜΑ. Σ. 126).

104 Св. апостол Павел здесь указывает на пример ветхозаветных праведников, которые, «кроме исключительных страданий... по причине своей бедности терпели еще страдания от недостатка в пище и одежде, заключавшейся у многих из них в одной коже овечьей или козьей (ср. 3 Цар. 19, 13, 19; Флп. 4, 12; 2 Кор. 4, 8). Бедности их одеяния соответствовала и бедность помещения: в горных пещерах и необитаемых местах. Но в этом, по апостолу, была и некоторая особая идея, а именно — что мир не был достоин того, чтобы среди его жили эти великие избранники Божии. И потому они скитались, как не имеющие здесь отечества (ср. Мф. 18, 12) и грядущие в тот град, который уготован им на небесах, на лоне Авраама, вместе с Моисеем и другими праведниками» (Епископ Никанор. Экзегетико-критическое исследование Послания святого апостола Павла к Евреям. Казань, 1904. С. 193–194). Стефан в конкретном

случае подразумевает *всех* праведников: не только ветхозаветных, но и христианских.

105 Ср. у преп. Нила, который в одном из своих посланий говорит: «Если желаешь войти в Царство Небесное, снискивай скорбь (τὴν θλίψιν ἐπίσπασαι), ибо не снискавший скорбь не войдет в [это Царство], потому что узки врата, [ведущие в Него]» (PG. T. 79. Col. 525).

106 Стефан свободно парафразирует 1 Пет. 3, 15.

107 Стефан изменяет слова этой молитвы, изменяя и их смысл: они обращаются не к Отцу, а непосредственно к подвижнику.

108 Здесь выражается довольно распространенное в святоотеческой письменности мнение (опирающееся на Лк. 20, 34–36), что жизнь аскетическая тождественна «жизни ангельской» (или она является «равноангельской»). Например, св. Мефодий выражает это мнение так: «Крыльям девства свойственно, по [самой] их природе, не тяготеть к земле, но возносить душу горé, в чистый эфир, к жизни, сходной с жизнью Ангелов (τὸν τῶν ἀγγέλων... βίον)» (*Méthode d'Olympe. Le Banquet* / Ed. par H. Musurillo et V.-H. Debidour // Sources chrétiennes. № 95. Paris, 1963. P. 204). Преп. Макарий также говорит о подвижниках, удостоившихся стяжать благодать Святого Духа: «Иногда они становятся как нетелесные Ангелы и, будучи [еще] вместе с телом, [ощущают] столь же великую легкость и окрыленность» (Die 50 geistlichen Homilien des Makarios. S. 180).

109 Примечательно, что преп. Максим Исповедник в своем «Толковании на Молитву Господню» также сочетает оба эти места из двух Евангелий, богословствуя следующим образом: «Подражая таким образом Ангелам небесным, мы всегда будем служителями Бога и на земле явим равноангельское житие, а поэтому наравне с Ангелами будем обладать умом, полностью безучастным к тому, что ниже Бога. Живя подобным образом, мы по молитве обретем,

как хлеб насущный, животворящий и насыщающий души наши для сохранения крепости дарованных нам благ, [Само] Слово, изрекшее: *Я хлеб, сшедший, дающий жизнь миру* (ср. Ин. 6, 33). Это Слово становится всем, соразмерно нам, насыщающимся добродетелью и мудростью, и воплощается различным образом, как только Оно Само ведает, ради каждого из спасаемых» (Творения преподобного Максима Исповедника. Т. I. С. 196).

- ¹¹⁰ Стефан свободно цитирует это место Евангелия. Приводя его, он имеет в виду то, что малоизвестный христианский апологет рубежа IV–V вв. Макарий Магнезийский называет «Домостроительством смерти (страдания — *οἰκονομία τοῦ θανάτου, τοῦ πάθους*)» Господа, которым Он «препобедил смысл (внутренний принцип) телесного устройства (*τῆς σωματικῆς καταστάσεως τὸν λόγον ἐνίκησε*)», таинственным образом (*μυστικῶς*) изменил тленное в нетленное и смертное преобразил в бессмертное. См.: *Waelkens R. L'économie, thème apologétique et principe herméneutique dans l'Apocriticos de Macarios Magnus. Louvain, 1974. P. 122–137 etc.*

- ¹¹¹ Толкование «долгов» как «грехов» было достаточно широко распространено в святоотеческой письменности. Например, св. Кирилл Иерусалимский именно так толкует эти слова Молитвы Господней (*τὰ ἀμαρτήματα=τὰ ὀφειλήματα*) (см.: *Cyrille de Jérusalem. Catéchèses mystagogiques / Ed. par A. Piédagnel // Sources chrétiennes. № 126. Paris, 1966. P. 164*). Аналогичным образом св. Лев Великий толкует данные слова в том плане, что, кто прощает прегрешения других, получает от Бога и отпущение собственных грехов (см.: *Léon le Grand. Sermons. T. II / Ed. par R. Dolle // Sources chrétiennes. № 49 bis. Paris, 1969. P. 126*).

- ¹¹² В данном случае Стефан отождествляет любовь к Богу и послушание Ему. Ср. у преп. Григория Синаита, который говорит о «лестнице послушников» (*τῶν ὑποτασσομένων κλίμαξ*), ведущей к совершенству

и имеющей пять ступеней: отречение [от мира] (ἡ ἀποταγή), подчинение (ἡ ὑποταγή), послушание (ἡ ὑπακοή), смирение (ἡ ταπείνωσις) и любовь, которая есть Бог. См.: ΦΙΛΟΚΑΛΙΑ. ΤΟΜΟΣ Δ'. Σ. 54.

- 113 Преп. Макарий соотносит указанное место «Евангелия от Луки» с нелицеприятностью и справедливостью «судов Божиих», ибо Бог судит соразмерно (κατὰ ἀναλογίαν) благодеяниям ведения, разума и различения [духов], которые Он даровал, или соразмерно природе, присущей каждому человеку, и в день Судный воздаст каждому по достоинству (см.: *Markarios/Symeon. Reden und Briefen. Bd. II. S. 12–13*). Стефан также предполагает, что подвижническая жизнь предполагает обилие даров Божиих, а поэтому иноки «подвергаются большей опасности», ибо в день Суда с них спросится больше, чем с прочих христиан.
- 114 См. примеч. 83 к «Великому посланию» преп. Макария. Толкование образа Марфы и Марии обычно развивается в несколько ином плане, чем у Стефана. Так, преп. Иоанн Кассиан Римлянин соотносит «благую часть Марии» с «созерцанием», являющимся, по его мнению, «главным благом» (*principale bonum in theoria sola, id est in contemplatione divina dominum posuisse*), из которого проистекают и прочие добродетели. Впрочем, «доля Марфы», то есть «делание», отнюдь не осуждается Господом, ибо это «делание» также необходимо для спасения души, хотя оно занимает второе место после «части Марии» (см.: *Jean Cassien. Conférences. T. III. P. 86–87*). Примерно в том же духе выдержано толкование указанного образа и у св. Григория Двоеслова, который сочетает этот образ с ветхозаветным образом Лии и Рахили: «Я возлюбил красоту созерцательной жизни как Рахиль бесплодную, но многовидящую и прекрасную: если она и менее рождает по причине своего покоя, зато яснее видит свет. Но не знаю, по какому суду соединена со мною в ночи Лия, то есть деятельная жизнь, плодovitая, но болящая глазами, менее сидящая, хотя более

рождающая. Я хотел бы с Мариєю видеть у ног Господа, слушать слова уст Его, и вот с Марфою приходит-ся заниматься внешними делами и пеищись о многом» (цит. по: *Певницкий В.* Св. Григорий Двоеслов — его проповеди и гомилетические правила. Киев, 1871. С. 42). Придерживаясь той же традиции, преп. Никита Стифат называет «благой частью» духовное ведение (*τὴν ἀγαθὴν μερίδα τῆς τοῦ πνεύματος γνώσεως*; букв.: благая часть ведения Духа) (ΦΙΛΟΚΑΛΙΑ. ΤΟΜΟΣ Γ'. Σ. 324). Примечательно и рассуждение Каллиста Катафигиота, который, подразумевая тот же образ Марии и Марфы, говорит: «Ум большинства людей, подвергшись, по неведению, разделению и будучи как бы развлекаем многим, не знает блага просто единого: именно отчасти не ищет [его], отчасти не занят им. Об этом говорит Дух в Давиде: *Мнози глаголют: кто явит нам благая?* (Пс. 4, 7), а не благое, и естественно: заботясь и суетясь о многом, они или не познавши, что потребно единое, прошли мимо части его, которая названа благою святым Божиим словом, или утратили ее по своему нерадению, даже и вовсе не думая искать того, что более всего заслуживает быть искомым» (Аскетические творения святых отцев, Каллиста Катафигиота «О Божественном единении и созерцательной жизни», Иоанна Карпафийского «Слово подвижническое» / Перевел с греческого Н. А. Леонтьев. С. 30). Для Стефана же «благая часть» есть преимущественно «делание», в которое органичным элементом входит и «созерцание».

115 Ср. учение св. Амвросия Медиоланского: «Добродетель смирения проявляется не только в делах, но и в словах. Величайшим видом смирения в этом случае является молчание, пример которого нам дал Христос, молчавший перед Пилатом. Святые ввиду того, что голос часто служил предвестием греха и речь — началом заблуждений, любили молчание. Ведь и первый грех своим происхождением был обязан речи, ибо нечистый и коварный змий искусил нас

сначала через голос. Так как говорливость ведет за собою крушение невинности и добродетели, а также возбуждение к падению и ко греху, то необходимо иметь в устах свою дверь, которую и должно запираить в благопотребное время, потому что, кто удерживает свой язык, тот воспитывает благонравие, а также кротость и терпение» (*Прохоров Г. В.* Нравственное учение св. Амвросия, епископа Медиоланского. СПб., 1912. С. 281).

116 См. толкование этого места Священного Писания у блж. Феодорита: «Бога имей своим покровителем и браздодержцем, от Его промыслений поставь в зависимость все свое, в таком случае пребудешь неподвижным и непоколебимым» (Творения блаженного Феодорита. Ч. II. С. 260).

117 Смысл этой фразы заключается, скорее всего, в том, что Бог видит все, а поэтому к Нему нельзя обращаться к нечистым сердцем, которое замутняется и омрачается любой несправедливостью, будь то несправедливость, лелеемая в помыслах или осуществляемая на деле. Другими словами, истинный христианин не должен уподобляться евангельским фарисеям, очищающим только поверхность «чаши» (Мф. 23, 25), но не заботящимся о внутренней чистоте ее.

118 Понятие *лампадῆφορος* употребляет в своем «Пире» и св. Мефодий: в этом его сочинении одна из дев говорит: «Я стала священосицею недоступных (или: незаходящих) светов (*ἀδύτων γέγονα λαμπιδήφορος φώτων*)» (*Methodé d'Olympe*. Le Banquet. P. 176). И у св. Мефодия, и у Стефана данное понятие обозначает постоянное духовное трезвение и бдительность.

119 Св. Иларий Пиктавийский так толкует это место Евангелия: «лампады» есть сияющий свет душ, который зажигается Таинством Крещения, «масло» — плод доброго дела, а «сосуды» — человеческие тела, в которых хранится сокровище благой совести. См.: *Hilaire de Poitiers*. Sur Matthieu. T. II / Ed. par Doignon // Sources chrétiennes. № 258. Paris, 1979. P. 206.

- ¹²⁰ Противопоставление двух видов «печали» или «скорби» (у Стефана: *λυπείται κατὰ Θεόν*) постоянно встречается в памятниках святоотеческой аскетики и восходит к 2 Кор. 7, 9–10. Например, в сочинении Евагрия «О восьми духах лукавства» (приписываемом преп. Нилу) говорится: «Плавильная печь очищает недобротное серебро, а печаль по Богу (*λύπη κατὰ Θεόν*) — сердце, [погрязшее] в грехах. Постоянное плавление уменьшает свинец, а печаль мирская (*λύπη κοσμική*) умаляет способность [здорово] мыслить» (PG. T. 79. Col. 1157).
- ¹²¹ Последнюю часть фразы (*ἐν μεγάλῃ εὐρυχωρίᾳ ὑπάρχων*) во многом объясняется одним местом из «Пастыря Ермы», где говорится: «Если будешь великодушен (*μακρόθυμος* или — долготерпелив), то Святой Дух, обитающий в тебе, будет чистым и Он не омрачится другим духом — лукавым; обитая в просторном месте (*ἐν εὐρυχωρίᾳ κατοικοῦν*), Он возрадуется и возвеселится с сосудом (*μετὰ τοῦ σκεύους* — то есть вместе с телом), в котором обитает, и будет служить Богу со многим веселием» (*Hermas. Le Pasteur. P. 162–164*). Другими словами, «простор» есть метафора, применяемая в отношении к чистоте и внутренней свободе души, которая как бы «расширяется» добродетелями.
- ¹²² Ср. определение «исихии» у аввы Руфа: «Безмолвие есть пребывание в келлии со страхом Божиим и ведением Бога» (*μετὰ φόβου καὶ γνώσεως Θεοῦ*), воздержание от памятозлбия и высокоумия. Такое безмолвие порождает все добродетели; оно охраняет монаха от раскаленных стрел врага, не допуская им поражать его» (ТО ГЕРОНТИКОН. Σ. 109).
- ¹²³ Эта фраза св. апостола Павла явно соотносится Стефаном с духовным преуспеянием. О постоянном напряжении такого преуспеяния, осуществляемого посредством совокупного действия веры, надежды и любви, говорит также и преп. Симеон Новый Богослов, ссылаясь на то же место Священного Писания. См.: *Syméon le Nouveau Théologien. Traités théologiques et éthiques. T. II. P. 46*.

- ¹²⁴ В святоотеческой письменности образ агнца обычно соотносился с Господом. Яркий пример тому — сочинение св. Мелитона Сардийского «О Пасхе», где о Господе говорится: «Закланный как агнец (ὡς ἄμνος), воскресший как Бог». Далее св. Мелитон, разъясняя отличие новозаветной символики агнца от символики ветхозаветной, пишет: «Заповедь стала благодатью, образ — истиной (ὁ τύπος ἀλήθεια), агнец — Сыном, овца — человеком, а человек — Богом. Ведь рожденный как Сын, приводимый [на смерть] как агнец, закланный как овца, погребенный как человек, Он воскрес из мертвых как Бог, будучи по природе и Богом, и человеком» (*Méliton de Sardes. Sur la Pâque et fragments / Ed. par O. Perler // Sources chrétiennes. № 123. Paris, 1966. P. 62–64*). Стефан, соотнося образ агнца с подвижником, явно развивает тему подражания Христу, столь характерную для всего святоотеческого богословия.
- ¹²⁵ Ср. Притч. 4, 27. Евагрий указывает, что здесь говорится о добродетели, которая есть «середина» (μεσότης) (*Evagre le Pontique. Scholies aux Proverbes. P. 144*).
- ¹²⁶ Согласно толкованию Оригена, каждый из нас является «пахарем» (ἀρότης), трудящимся над «землей собственной души»; каждый обязан обновлять ее, ставшую «старой залежью» (παλαιωθεῖσα) от долгого безделья в прошлом, а поэтому порождающую лишь сорняки пороков и «бесплодные дела» (ἔργα ἄκαρπα), с помощью «плуга [Бога] Слова» (τῷ ἀρότρῳ τοῦ λόγου). Затем следует засеять эту землю «семенами Закона, Пророков и Евангелия», постоянно храня их в памяти и размышляя о них. Причем, как говорит Ориген, чтобы земля могла плодоносить, недостаточно просто воспринять «Божественное семя» — сначала необходимо душу полностью очистить от сорняков страстей, житейских попечений (τὰς βιωτικὰς μερίμνας) и наслаждений. См.: *Origène. Homélie sur S. Luc. P. 516*.

- ¹²⁷ Стефан исходит из того аскетического понимания «нищеты», которое емко и кратко сформулировал преп. Исаак Сирин: «Кто обнищает в мирском, тот обогатится в Боге; а друг богатых обнищает Богом» (Иже во святых отца нашего аввы Исаака Сириянина Слова подвижнические. С. 39).
- ¹²⁸ Ориген толкует эту притчу следующим образом: «хорошие жемчужины» суть Закон и Пророки, а «драгоценная жемчужина» — Господь наш Иисус Христос. Подобное толкование данной притчи до Оригена встречается у Климента Александрийского, а после Оригена — у блж. Иеронима Стридонского (см.: *Origène. Commentaire sur l'Évangile selon Matthieu*. T. I. P. 169–170). Стефан, как это явствует из нижеследующего, частично воспринимает данное толкование, но развивает его уже в «аскетическом ключе».
- ¹²⁹ Понятие *φρόνησις* (в церковнославянском переводе «разум»), имеющее множество смысловых оттенков, здесь, вероятно, следует понимать в смысле «духовной мудрости» и «внутреннего (сердечного) разумения». Ср. «Изречения Секста»: «Не язык мудреца в чести у Бога, но разум [его]» (*The Sentences of Sextus*. P. 60). Св. Григорий Чудотворец причисляет *φρόνησις* к «божественным добродетелям», называя эту мудрость «наукой о благом и плохом, то есть наукой о том, что должно делать и что нельзя совершать» (*ἐπιστήμη ἀγαθῶν καὶ κακῶν ἢ ποιητέων καὶ οὐ ποιητέων*); такая «наука» немислима без добродетели, то есть «практики». См.: *Grégoire le Thaumaturge. Remerciement a Origène suivi de la Lettre d'Origène a Grégoire* / Ed. par H. Crouzel // *Sources chrétiennes*. № 148. Paris, 1969. P. 146.
- ¹³⁰ Евагрий толкует это место Священного Писания, сочетая его с Притч. 3, 15, и говорит: «Ибо мудрости не сопротивляется ничтоже лукаво (Притч. 3, 15), а поэтому она есть оружие непобедимое. Ведь только против нее бессильны бесы» (*Evagre le Pontique. Scholies aux Proverbes*. P. 232).
- ¹³¹ Стефан здесь противопоставляет мудрость по отношению к благу (*φρόνιμος εἰς τὸ ἀγαθόν*) и невинную

чистоту по отношению ко злу (*ἀκέραιος εἰς τὸ κακόν*), явно опираясь на слова Господа в Мф. 16, 10 (*φρόνιμοι ὡς οἱ ὄφεις καὶ ἀκέραιοι ὡς οἱ περιστέραι*). «Невинность по отношению ко злу» предполагает чистоту и простоту сердечную вкупе с «голубиной кротостью». Св. Григорий Двоеслов повествует об одном подвижнике, который отдал Богу душу во время молитвы и псалмопения: вся братия видела, что при этом из уст его вылетел голубь, устремившийся в небеса. И все сразу решили, что сие было великим знамением, указывающим на то, что почивший подвижник служил Богу в простоте сердечной (*simplici corde servisset*). См.: *Grégoire le Grand. Dialogues. T. III / Ed. par de Vogüé et P. Antin // Sources chrétiennes. № 265. Paris, 1980. P. 48.*

132 Выражение «Бог мира» (*Θεὸς τῆς εἰρήνης*) у св. апостола Павла и в древнецерковной письменности предполагало, что только Бог является источником и Подателем внутреннего покоя и мира, изливающихся благодатным потоком на душу человека. Это убеждение ясно высказывает, наряду с прочими отцами Церкви, св. Климент Римский (см.: *Die apostolischen Väter. S. 48*). Такой внутренний покой ниспровергает сатану, стихией которого является вражда, ненависть, раздоры и пр.

133 Другими словами, по мысли Стефана, смирение смирению рознь. Человек должен *сам смиряться*, но его свободная воля, как необходимый и существенный элемент образа Божия в нас, не должна подавляться (учитывая различие между «свободной волей» и «своеволием»), иначе он превращается в неразумного скота, делаясь игрушкой в руках темных сил. Ибо «характерную черту психологии или внутренней жизни греховного и падшего человека составляет в нем отсутствие внутренней свободы, конечно, понимаемое не в смысле только произвола и свободы выбора (т. е. формально), а в смысле моральной верности идеалу совершенной жизни» (*Феодор (Поздеевский), архиепископ. Смысл христианского подвига. С. 119*).

- 134 Неопределенное *τις* может пониматься в различных смыслах: этот «некто», выводящий монаха из кельи, может быть и Богом (или Ангелом Хранителем), и лукавым (или каким-либо бесом). Узнать это можно лишь обладая даром «различения духов».
- 135 «Исследование деяния» (*ἑρεῦνησον τὸ ἔργον*) весьма необходимо иноку, ибо любой поступок должен определяться внутренней духовной целью и соответствовать ей. При соблюдении этого условия достигается и внутреннее единство с самим собой (*ἡ ὁμόνοια, ἐν μιᾷ καρδίᾳ*), то есть «собрание себя».
- 136 Букв.: *от двоедушия* (*ἀπὸ τῆς διψυχίας*), которое предполагает колебание, нерешительность и внутреннюю раздвоенность, то есть душевные состояния, прямо противоположные «единомыслию с самим собой». Преп. Симеон Новый Богослов поэтому сопоставляет помыслы неверия, сомнения и трусости как пороки, препятствующие духовному преуспеянию. См.: *Symeon le Nouveau Théologien. Traités théologiques et éthiques*. Т. II. Р. 324.
- 137 Выражение *τὸ μικρόν σου σκεῦος* предполагает занятие монаха гончарным ремеслом для своего пропитания.
- 138 См. одно поучение св. Феоплпта: «Тот, кто с ведением пребывает в молчании (*ὁ ἐν γνώσει σιωπῶν*), затворил телесные очи и отверз очи души, созерцая умопостижаемое (*νοητόν*) Солнце; он пренебрегает вещами здешними, видя будущие отраженными в зеркале [души] (*ἐνοπτρίζεται*)» (*Theoleptus of Philadelpia. The Monastic Discourses*. Р. 238).
- 139 Ср. толкование этого места у Оригена: источником всякого греха являются «злые помыслы», но если они «заперты» в сердце и не выходят оттуда через уста, то быстро гибнут там и уже не оскверняют человека. Поэтому, как говорит александрийский учитель, «каждому со всем хранением (*πάσῃ φιλακῇ*) следует блюсти свое сердце» (*Origène. Commentaire sur l'Evangile selon Matthieu*. Т. I. Р. 348).
- 140 Свободная цитата из Лев. 11, 44; ср. также Ис. 57, 15.



БЛАЖЕННЫЙ ИПЕРЕХИЙ

Увещание к подвижникам

- ¹ В одной из рукописей сочинению предпосылается небольшое авторское предисловие, в котором Иперехий просит братьев молиться за него, грешного, чтобы и ему удостоиться чести наследовать Царство Небесное.
- ² Задачи произведения Иперехия явно определяется Притч. 1, 7, причем следует учитывать, что в этой книге Священного Писания выражение «страх Господень» (или «страх Иеговы») есть «один из синонимов Откровения или Слова Божия» (Олесницкий А. Книга Притчей Соломоновых (Мишле) и ее новейшие критики. Киев, 1884. С. 2).
- ³ Данное противопоставление «ведения» и «неведения» (*ἀγαθή γνώσις — ἀγνωσία Θεοῦ*) показывает, что Иперехий, как и многие древние аскетические писатели, был причастен традиции православного гносиса. Ср. с аввой Пафнутием, который называет премудрое ведение Бога (*ἡ πάνσοφος περί Θεοῦ γνώσις*) «главой (или “сущностью”) добродетелей» (*τῶν ἀρετῶν τὸ κεφάλαιον*), подчеркивая, что такое ведение стяжается с большим трудом в подвигах добродетели. См.: *Historia monachorum in Aegypto*. P. 107.
- ⁴ *Букв.*: является недисциплинированным, необученным (*ἀνάσκητος*), то есть не имеющим опыта (*ἄσκησις*) в размышлении над Писанием и в исполнении заповедей (*μελέτη Γραφῶν καὶ ποιήσις ἐντολῶν τοῦ Θεοῦ*). Следует отметить, что религиозные смысловые оттенки термина *ἄσκησις* были в ряде моментов усвоены

древнецерковными писателями посредством Филона Александрийского; первыми христианскими писателями, предавшими этому термину устойчивое значение «подвижничества», были Климент Александрийский и Ориген. См. обширную энциклопедическую статью: Ascèse, ascétisme // Dictionnaire de spiritualité. T. I. Paris, 1937. P. 940–941.

- 5 Ср. Ин. 4, 34; эта фраза, сказанная Господом, предполагает, что осуществление воли Божией посредством послушания поддерживает духовную жизнь, как материальная пища — жизнь телесную. См.: *Barret C. K. The Gospel according to St. John*. P. 241.

- 6 Ср. 1 Кор. 8, 8. Афрат Персидский Мудрец, цитируя это место из посланий св. Павла, замечает, что если человек вкушает любое предложенное ему блюдо без вожделения и зависти (*sans convoitise*), принимая его с верой как дар Божий, то в этом нет греха, ибо все твари Божии — прекрасны и не должны быть отвергаемы, поскольку они освящены словом Божиим и молитвой. См.: *Aphraat le Sage Persan. Les Exposés*. T. II / Trad., notes et index par M.-J. Pierre // *Sources chrétiennes*. № 359. Paris, 1989. P. 698–699.

- 7 Эти слова Господа, сказанные апостолам, означают, по мнению блж. Феофилакта, следующее: «Заповедует не переходить из дома в дом, чтобы апостолы не показались чревоугодниками, не подали бы многим повода к соблазну и не оскорбили бы тех, кои приняли их в начале» (Благовестник, или Толкование блаженного Феофилакта, Архиепископа Болгарского, на Святое Евангелие. Ч. 1. С. 87). Применение этого изречения Господа к монахам у Иперехия намекает, возможно, на миссионерское служение иночества. Известен, например, факт, что первые сирийские монахи (называемые «сынами завета»), подвизавшиеся преимущественно в селениях и городах, «кроме общих подвигов христианского благочестия... принимали на себя некоторые специальные подвиги — это были христианские аскеты-миссионеры: они приготавливали верующих

к Таинству Крещения и наблюдали за святой и богоугодной жизнью новообращенных, для чего сами служили примером строгого исполнения заповедей Евангелия. В зависимости от этого жизнь сынов завета подчинялась определенному религиозному режиму, суть которого, под руководством одного общего отца или настоятеля, совмещать созерцательную жизнь с жизнью физического труда, частной и общественной благотворительностью, с особенной близостью к храмам Божиим, с чтением и изучением слова Божия. Вместе с этим сыны завета обязаны были давать обет безбрачия и строгого целомудрия» (*Фетисов Н. Диодор Тарский. Опыт церковно-исторического исследования его жизни и деятельности. Киев, 1915. С. 41*). Точка зрения на монахов как на «апостолов» нашла также отражение и в таком древнейшем памятнике иноческой литературы, как «История египетских монахов». Подробно см.: *Reitzenstein R. Historia Monachorum und Historia Lausiaca. Eine Studie zur Geschichte des Mönchtums und der frühchristliche Begriffe Gnostiker und Pneumatiker. Göttingen, 1916. S. 49–77*. Следует учитывать то обстоятельство, что стремительно набравшее силу в IV в. монашество и распространяемые им аскетические идеалы встретили достаточно мощную оппозицию в римском обществе, оставшемся еще во многом языческим. Это породило пристальное и пристрастное внимание ко всяким прегрешениям иноков. «Если иногда и случались слабости и падения монахов, то в большинстве случаев они были временными, и в конце концов согрешившие снова становились достоянием Церкви. Но это не препятствовало тому, чтобы жители городов пользовались такими случаями против самого монашества. Мирские люди хотели видеть только падение и отвращали глаза от покаяния. Они следили за монахами, весьма близко наблюдали их поведение и были безжалостны к малейшему послаблению» (*Пюш Э. Св. Иоанн Златоуст и нравы его времени. СПб., 1897. С. 262*).

- ⁹ Речь идет, скорее всего, о том, что монах, любящий посещать дома и пользоваться «даровыми хлебами», легко может стать жертвой какой-нибудь блудницы, переходящей из жилища одного мужчины в дом другого (на это, вероятно, указывает фраза *ἐν οἰκίαις ἐταιριζομένη*) и возжелавшей гнусно посмеяться над целомудрием инока. Образ стрелы (у Иперехия — *βέλος πειρατηρίου*) в древнецерковной литературе обычно ассоциировался с той бранью, которую ведет диавол против последователей Христовых. Например, в «Житии преп. Афанасия Афонского» говорится об «острых стрелах лукавого» (*τῶν πικρῶν τοῦ πονηροῦ βελῶν*) именно в контексте духовной брани (см.: Житие преподобного Афанасия Афонского / По рукописи Московской Синодальной библиотеки издал И. Помяловский. СПб., 1895. С. 47). Впрочем, этот образ предполагает, что и воины Христовы могут также поражать сатанинскую рать своими стрелами. Поэтому, например, Ориген говорит о «стрелах Христовых, противостоящих раскаленным стрелам лукавого» (*τὰ βέλη τοῦ Χριστοῦ τὰ ἀντικείμενα τοῖς πεπρωμένοις βέλεσι τοῦ πονηροῦ*), подразумевая под ними «стрелу любви», «стрелу правды и мужества» и т. д. См.: ΟΡΙΓΕΝΗΣ. ΜΕΡΟΣ Η' // ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΕΛΛΗΝΩΝ ΠΑΤΕΡΩΝ, 16. ΑΘΗΝΑΙ, 1958. Σ. 127.

- ¹⁰ Ср. у Антиоха Монаха, который призывает иноков к постоянному псалмопению (*ἔστω οὖν ὁ ψαλμὸς συνεχής*), ибо бесы обращаются в бегство, когда произносится имя Божие (см.: PG. T. 89. Col. 1753). Эта тенденция к непрестанному славословию Господа, характерная для всего древнего иночества, нашла свое наиболее яркое выражение в своеобразной традиции монастыря «Неусыпающих» («акимитов») (см.: Grumel V. Acémètes // Dictionnaire de spiritualité. T. I. P. 169–175). Основатель данной традиции преп. Александр, исходя из глаголов Священного Писания (особенно Пс. 1, 2 *в законе Его поучится день и ночь*), учредил для иноков своей

обители практику непрерывного славословия Бога (*ἀδιαλείπτως ὕμνος αὐτῷ προσενέγκωμεν*), которое они совершали попеременно (см.: Vie d'Alexandre / Ed. par de Stoop // Patrologia Orientalis. T. VI, fasc. 5. № 30. Turnhout, 1980. P. 678–681). Этот устав непрерывного славословия Бога, введенный преп. Александром, как говорится в «Житии» его ученика (и третьего настоятеля монастыря «Неусыпающих»), «передавал ангельское устройство жизни людям, [пребывающим] на земле (*ἀγγελικὴν πολιτείαν ἐπὶ γῆς τοῖς ἀνθρώποις παραδούς*)» (см.: Dagron G. La vie ancienne de saint Marcel l'Acémète // Analecta Bollandiana. T. 86. 1986. P. 290). Позднее традиция обители «Неусыпающих» нашла свое продолжение и развитие в Студийском монастыре, который был «отпрыском» данной обители.

11 Иперехий употребляет стоический термин (*κατορθώματα*), который был введен в христианскую этику преимущественно Климентом Александрийским, читавшим, «что все действия гностика суть *действия совершенные* — *κατορθώματα*» (Мартынов А. Нравственное учение Климента Александрийского по сравнению со стоическим. С. 124). Причем следует отметить, что образ «гностика» у Климента был явным прообразом совершенного монаха.

12 Образ «паутины» (*ἀράχνη*) в древнецерковной письменности ассоциировался с хрупкостью и преходящими свойствами земной жизни, вообще с чем-то «пустышным», а иногда обозначал и духовное нерадение. Так, св. Иоанн Златоуст замечает, что «блага жизни настоящей — паутина и тень» (Иже во святых отца нашего Иоанна, Архиепископа Константина града, Златоустого, Избранные творения. Толкование на святого Матфея евангелиста. Кн. 1. С. 348). В другом месте того же сочинения он говорит: «Если ты увидишь кого-нибудь облеченного блестящею одеждою и окруженного толпою телохранителей, то раскрой его совесть, — и ты найдешь внутри его

много паутины и увидишь много нечистоты» (Там же. Кн. II. С. 649).

- 13 «По словам св. Василия Великого, обычай знаменоваться крестным знамением христиане, несомненно, *прияли от апостольского предания*». Многие святые отцы свидетельствуют о силе крестного знамения, которым ниспроверяются все козни лукавого. «Современник Златоуста, св. Епифаний Кипрский, о некоем Иосифе, которого он знал лично, говорит, что он «собственным своим перстом положив на сосуде печать креста и призвав имя Иисусово, сказал: “Именем Иисуса Назарянина да будет в воде сей сила к уничтожению всякого чародейства”... Блж. Феодорит о преп. Маркиане, происходившем из города Кира, пишет: “Святый перстом вообразил крестное знамение, а устами дунул на него (змия), и, как трость от огня, змий тотчас исчез”; и о преп. Юлиане: “Призвав Господа и перстом показуя победный знак, он прогнал весь страх”» (Голубцов А. Из истории изображений креста. С. 279, 286).

- 14 Определение «земной» (γῆινος) в древнецерковной литературе часто служило метафорой, имея смысл «несовершенный, порочный, греховный», и соотносилось с состоянием «ветхого человека». Например, Ориген говорит, что в душе человеческой, бывшей по природе храмом [Божиим] (φύσει ἱερὸν), до «воспитания ее Иисусом» (πρὸ τῆς ἀπὸ Ἰησοῦ παιδείσεως) обретались лишь «земные, бессмысленные и злые движения» (γῆινα καὶ ἀνόητα καὶ χαλεπὰ κινήματα); они то и были изгнаны оттуда Господом, чтобы в храме этом опять было совершаемо служение Богу «по небесным и духовным законам». См.: Origène. Commentaire sur saint Jean. T. II / Ed. par C. Blanc // Sources chrétiennes. № 157. Paris, 1970. P. 472.

- 15 Так, думается, лучше переводить в конкретном случае термин γνώμη. Относительно него св. Иоанн Дамаскин замечает: «Должно же знать, что имя γνώμης — мнения — многосторонне и многозначаше. Ибо

оно то обозначает *совет*, как говорит божественный апостол: *О девах же повеления Господня не имам, совет же даю*; то *волю*, подобно тому как когда говорит пророк Давид: *На люди Твоя лукавноваша волею*; то *изречение*, как говорит Даниил: *О чесом изыде изречение безстудное сие*; то берется в смысле *веры*, или *мнения*, или *образа мыслей*; и просто сказать: имя *γνώμης* употребляется в двадцати восьми значениях» (См.: *Св. Иоанн Дамаскин*. Точное изложение православной веры / С греческого перевел А. Бронзов. СПб., 1894. С. 161). В общем, этот термин обозначал органичное единство умственной деятельности (сознания) и волевых усилий человека.

16 Понятие τὸ γυμνάσιον (*букв.: гимнасий*, то есть место для телесных упражнений, но также и для общественных и философских бесед) обозначает в данном случае аскезу и духовный труд. У древнецерковных писателей оно имело достаточно богатый спектр оттенков. Например, Ориген говорит: мы считаем, что мудрость человеческая есть упражнение души; мудрость же Божественная есть цель [этого упражнения] (*γυμνάσιον μὲν φαμεν εἶναι τῆς ἀνθρωπίνης σοφίας, τέλος δὲ τὴν θεϊαν*), и эта Божественная мудрость называется «твердой пищей» (1 Кор. 12, 8–9), насыщающей душу (см.: *Origène. Contre Celse*. Т. III / Ed. par M. Borret // *Sources chrétiennes*. № 147. Paris, 1969. Р. 210). Св. Василий Великий говорит об «упражнении в бесстрастии души», а также о «духовном упражнении посредством молчания» (см.: ΒΑΣΙΛΕΙΟΥ Ο ΜΕΓΑΣ. ΜΕΡΟΣ Γ'. Σ. 167, 169; *Свт. Василий Великий*. Правила, пространно изложенные 15, 2 // *Свт. Василий Великий*. Творения. Т. 2. С. 177). Преп. Нил увещевает монахов упражнять свой ум в благочестии противопоставляя такое «духовное упражнение» телесному упражнению — от последнего пользы немного, а благочестие полезно для всех. См.: ΦΙΛΟΚΑΛΙΑ. ΤΟΜΟΣ Α'. Σ. 230–231.

- ¹⁷ Иперехий говорит о бодрствовании, употребляя сравнительно редкий в святоотеческой аскетике термин *γρηγόρησις* (обычно используется понятие *ἀγρυπνία*), предполагающий постоянную внутреннюю бдительность, а не только «бдение» («бодрствование») в прямом смысле слова. Практика бдений была вообще широко распространена в древнем иночестве, и, например, сирийские подвижники сводили до минимума такую телесную потребность, как сон. «Нормальным бдением считалось “употребление одной половины ночи на псалмопение, воздыхание и слезы»», но часто сирийские подвижники IV в. проводили всю ночь в бодрственном состоянии, занимаясь подвигами благочестия и телесными трудами... Но и отдавая необходимый долг телесной природе, нуждающейся в отдыхе, сирийские подвижники, по крайней мере некоторые из них, отказывали себе в ложе или каком-нибудь одре, то есть спали сидя» (*Анатолій (Грисюк), иеромонах*. Исторический очерк сирийского монашества до половины VI века. Киев, 1911. С. 78–79).
- ¹⁸ Наречие *εὐαγγελικῶς* (по-евангельски) предполагает житие христианина в полном созвучии с заповедями Господа. Так, св. Василий Великий в одном из своих посланий сообщает о тех христианках, которые избрали такую «совершенно евангельскую жизнь» (*γυναικες εὐαγγελικῶς ζῆ προελόμεναι*), то есть предпочли девство и жизнь аскетическую замужеству (см.: *Saint Basil. The Letters. Vol. III. London. 1930. P. 184; Свт. Василий Великий*. Письмо 207, 2 // *Свт. Василий Великий*. Творения. Т. 2. С. 755). Преп. Максим Исповедник понимает слова Господа в Мф. 11, 29 (*Возьмите иго Мое на себя*) так: иго есть заповеди, или жизнь христианина, руководимая евангельским образцом (*τὸν εὐαγγελικῶς εὐδυνόμενον βίον*) (см.: PG. T. 91. Col. 456).
- ¹⁹ В тексте «Патрологии» Миня — «Спасителя» (*ἀκτῆμοσύνη βαστάζουσα τὸν Σωτῆρα*), но мы ориентируемся на чтение, предложенное М. Тиро, который опирается на тщательное изучение рукописной

- традиции сочинения Иперехия. Смысл этой фразы, скорее всего, тот, что только искреннее нестяжание избавляет подвижника от «дебелой тучности земных попечений», даруя ему силу и легкость для того, чтобы взять на свои плечи крест и последовать за Господом.
- 20 *Букв.:* предай сердце свое, монаше, телу своему (*δὸς καρδίαν σου, μοναχὲ, εἰς σῶμα σου*). В своем переводе мы опять следуем за М. Тиро, который в примечании к этому месту отмечает, что понятие «тело» здесь имеет смысл «личности» («самого себя»). Следует учитывать то обстоятельство, что в богословии Священного Писания Ветхого и Нового Заветов термин *σῶμα* часто обозначал не целокупную человеческую личность, но «внешний аспект» этой личности, который находился, тем не менее, в теснейшем единстве и взаимодействии с «внутренним аспектом», то есть душой или духом (см.: *Gundry R. H. Soma in Biblical Theology with Emphasis on Pauline Anthropology. Cambridge, 1976. P. 79–80*). Эта библейская антропология предполагает, что тело есть храм Божий. Данный образ «храма» постоянно встречается и в последующей святоотеческой письменности. Например, св. Ириней Лионский говорит о «служении» в храме Божиим, то есть в теле (*in templo Dei, quod est corpus humanum*) того, кто творит праведные дела (*operator iustitiam*) во всякое время. См.: *Irénée de Lyon. Demonstration de la predication apostolique / Ed. par A. Rousseau // Sources chrétiennes. № 406. Paris, 1995. P. 212*.
- 21 Так, думается, лучше переводить эту фразу (*ἵνα καὶ τὸν νοητὸν καὶ τὸν πρακτικὸν ἀποδόξης ἀπὸ σου τὸν ἀντίδικον, διάβολον*); она предполагает, что духовная брань, которую ведет диавол против рода человеческого, развивается одновременно как бы на «двух уровнях»: уровне «мысленном» (умопостигаемом, духовном) и уровне «реальном» (т. е. уровне «делания», осуществления заповедей и подвига добродетелей). Обозначение диавола в качестве *τὸν ἀντίδικον* («соперника», «тяжущегося», «обвинителя», «истца»,

«противника», «врага») весьма редко встречается в древнецерковной письменности. Один из таких редких случаев употребления этого понятия наблюдается в «Толковании на Евангелие от Матфея» Оригена. Здесь, предлагая различные варианты понимания «соперника» в Мф. 5, 25, александрийский учитель замечает, что первым вариантом понимания данного слова является отождествление «соперника» с «противником нашего спасения» (*ἀντιδίκος ἐστὶν ὁ τῆς σωτηρίας ἡμῶν ἐναντίος*), то есть с диаволом. См.: ΟΡΙΓΕΝΗΣ. ΜΕΡΟΣ ΣΤ' // ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΕΛΛΗΝΩΝ ΠΑΤΕΡΩΝ. Τ. 14. ΑΘΗΝΑΙ, 1958. Σ. 264.

22 В некоторых рукописях эта сентенция соединяется с предшествующей, причем смысл ее несколько изменяется: «монах, могущий стяжать это [смирение], собирает плоды благие».

23 *Букв.:* Сила девства — в воздержании от яств. Понимается та мысль, что как все добродетели взаимосвязаны друг с другом, так подобная же взаимосвязь наблюдается и в отношении пороков. Поэтому преп. Исидор Пелусиот и говорит: «Владеть вполне чревом — значит владеть страстями» (Творения святого Исидора Пелусиота. Ч. I. С. 50). Относительно же воздержания см. одно повествование о св. Савве Освященном: «Некогда он работал в монастырском саду; родилось у него желание съесть прежде определенного часа яблоко, которое по виду было красиво и весьма вкусно. Будучи воспламенен сим желанием, он сорвал яблоко с дерева, но, раздумавши, мужественно преодолел себя и благочестивыми мыслями упрекал себя таким образом: красив был для взора и приятен для вкуса тот плод, который умертвил меня чрез Адама. Адам предпочел духовной красоте то, что казалось приятным для телесных очей, и насыщение чрева почел драгоценнейшим духовных удовольствий, но чрез сие он ввел смерть в мир. И так я не должен презирать добродетель воздержания, не должен отягчаться душевною дремотою.

Ибо как появлению всяких плодов предшествует цвет, так воздержание предшествует всякой добродетели» (Житие преподобного отца нашего Саввы Освященного // Палестинский патерик. Вып. I. СПб., 1885. С. 5–6).

- ²⁴ Ср. толкование св. Илария Пиктавийского: «отдавание кесарева кесарю» освобождает «умы, посвященные Богу», от всяких обязанностей и забот человеческих (*curis omnibus et officiis humanis deuotas Deo mentes absolueret*). Это позволяет им отдать Богу то, что принадлежит Ему: тело, душу и волю (*corpus, animam, voluntatem*), то есть предаться Богу во всей совокупности своего человеческого естества. Ибо именно Бог дарует и умножает те блага, которыми мы обладаем, а поэтому справедливо отдавать их Ему. См.: *Hilaire de Poitiers. Sur Matthieu. T. II / Ed. par J. Doignon // Sources chrétiennes. № 258. Paris, 1979. P. 154.*

- ²⁵ Включение фразы из Евхаристического канона в контекст мыслей Иеронима показывает, что монашеское житие он рассматривает как непрерывную Литургию.

- ²⁶ Молитва, согласно воззрению древних подвижников, есть главное занятие монахов, и ей «монахи должны посвящать большую часть времени как днем, так и ночью, но должны соблюдать известный устав и чин. Преп. Кассиан указывает порядок молитвословий и псалмопений, какой практиковался между подвижниками Египта и Фиваиды, как желательный образец для практики и западного монашества. В Египте и Фиваиде во время как вечерних, так и ночных собраний читалось 12 псалмов с присовокуплением двух чтений из Ветхого и Нового Заветов. Этот порядок соблюдался ненарушимо чрез многие века, ибо он установлен не людьми, а Богом чрез Ангела. Псалмы прочитываются не вдруг, но смотря по числу стихов их разделяют на две или три статьи, присовокупляя к каждой молитве. По окончании псалмопения в общих ночных собраниях

подвижники немного молятся и, тотчас после сего упавши на землю, поклоняясь Божественному милосердию, немедленно встают и с воздетыми руками, опять начинают с ревностью молиться. Встают с земли все вслед за читающим молитву, так что никто не может ни колено преклонить прежде его, ни лежать на земле после того, как он встанет, чтобы чрез это не дать повода думать, что лежащий на земле совершает особые молитвы» (*Феодор (Поздеевский), иеромонах. Аскетические воззрения преподобного Иоанна Кассиана Римлянина. С. 252–253*). В древнем египетском иночестве сложилась практика разделения ночи на две (или три) части, когда одна часть (или две) посвящались сну, а другая — молитве; иногда монахи молились всю ночь напролет, хотя подобное «всенощное бдение» не было постоянным в силу немощи человеческой природы, требующей даже от подвижников сна (см.: *Van der Mensbrugge A. Prayer-time in Egyptian Monasticism // Studia Patristica. Vol. II. 1957. P. 435–454*).

27 «Братолюбие» всегда почиталось среди отцов и учителей Церкви в качестве важнейшей христианской добродетели. В частности, Климент Александрийский отмечает, что когда среди христиан обретается человек духовный, то, благодаря человеколюбию и братолюбию его, окружающие приобщаются Тому же Самому Духу (*φιλαδελφία ἡ φιλανθρωπία τοῖς αὐτοῦ πνεύματος κεκοινωνήσιν*). См.: *Clemens Alexandinus. Stromata. Buch I–VI. S. 135*.

28 Образ «риз» (*ὁ χίτων*) в древнецерковной письменности часто ассоциировался с плотью, смертным телом или вообще с низшим началом в человеке (особенно в связи с толкованием «кожаных риз» — Быт. 3, 21). См., например, у св. Мефодия Олимпийского, который ссылается на мнение Оригена и его последователей, предполагающих, что кожаными ризами являются тела: в них и низводятся души (*τοὺς γὰρ δερματίνους εἶναι σώματα, εἰς ἃ ἐνέιρχθαι συνέβη τὰς*

ψυχάς) (ΜΕΘΟΔΙΟΣ — ΠΕΤΡΟΣ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΙΑΣ... // ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΕΛΛΕΝΩΝ ΠΑΤΕΡΩΝ. Τ. 18. ΑΘΗΝΑΙ, 1959. Σ. 119). Преп. Нил также в одном из своих посланий говорит, что смерть и тление человека являются результатом грехопадения: поскольку Адам не послушался Бога, то Бог облек его в «ризы кожаные», дабы он, став смертным, не забывал о своем проступке (σφάλματος) (см.: PG. Т. 79. Col. 172). Впрочем, подобная точка зрения встречала и возражения. Например, блж. Феодорит на сей счет замечает: «Любители иносказаний кожами называют смертную плоть. Иные же утверждали, что ризы сии приготовлены были из древесной коры. А я не допускаю ни того ни другого: потому что одно толкование принужденно, а другое слишком баснословно» (Творения блаженного Феодорита. Ч. 1. Сергиев Посад, 1905. С. 39). Иперехий использует данный образ в весьма своеобразном контексте, говоря о «духовном (πνευματικός) хитоне»: под последним понимается, скорее всего, душа (хитон — нательная одежда, на которую надевается еще верхнее платье — гиматий, ассоциирующийся, вероятно, с телом). Впрочем, не исключено, что данный образ у Иперехия символизирует всю совокупность человеческого существа (и душу, и тело), просвещаемого и освящаемого Божией благодатью. Для сравнения см. одно место из творений св. Амвросия, который говорит о неповрежденности «риз внутреннего человека» (быть может, тождественных «духовному хитону» Иперехия) и «риз внешнего»: «Змий снедает персть, когда Господь Иисус делает с нами ту милость, что душа не участвует в слабости телесной, не возжигается плотским вождением. *Лучше есть жениться, нежели разжизатися* (1 Кор. 7, 9): ибо есть пламень, пожирающий внутренняя. Почему сей огонь да не обносим в недрах духа нашего, да не сождем одежду внутреннего человека, и сию внешнюю души наша ризу и покрывало да не снести пламень похотения, но да преидем чрез огонь»

- 29 (Святого отца нашего Амвросия, епископа Медиоланского. Две книги о покаянии. М., 1884. С. 29–30). Возможно, здесь намек на Суд. 6, 21, где говорится о том, как Ангел Господень испепелил жертву Гедеона.
- 30 Иперехий здесь использует понятие *ὁλοκάρπωσις* («жертва всесожжения», искупительная жертва; *букв.*: всеплодие) примерно в том же контексте, как и преп. Макарий, который, толкуя Лев. 2, 13, говорит: «Необходимо, чтобы сначала иерей заклал жертву, и она умерла, а потом, чтобы, рассеченная на части, была осолена и наконец возложена на огонь. Ибо если иерей не предаст сначала овцу смерти, то она не осоляется и не приносится в жертву всесожжения Владыке (*εἰς ὁλοκάρπωσιν τῷ Δεσπότῃ*). Так и наша душа, приступая к истинному Архиерею Христу, должна быть Им закланной и умереть для [плотского] мудрования и дурной жизни, которой она прежде жила, то есть умереть для греха; как жизнь оставляет жертву, так и душа должна покинуть лукавство страстей. Как тело, когда из него выходит душа, умирает и не живет уже той жизнью, которой оно жило, то есть [ничего] не слышит и не ходит, так и душа, когда Небесный Архиерей Христос благодатью силы Своей предаст закланию и умертвит в душе жизнь для мира, умирает она для той лукавой жизни, которой жила: [ничего зазорного] она уже не слышит, не ходит и не живет во тьме греховной» (Die 50 geistlichen Homilien des Makarios. S. 7–8). См. также толкование Лев. 23, 27–32 у св. Кирилла Александрийского: «Закон заповедал смирение и пост, принесение всесожжений, а равно и прекращение всякого дела, чрез пост изображая умерщвление плотских похотей, чрез всесожжение же — принесение себя Богу *в вою благоухания*, не по частям, но всецело и совершенно; а чрез покой от дел и совершенное удаление от занятий Закон превосходно назнаменует то, что нам не следует совершать

- уже ничего земного» (Творения святого Кирилла Александрийского. Ч. II. М., 1887. С. 225). Что же касается «кающихся», то Иперехий понимает под ними тех, которые изменяют весь образ жизни и умонастроения своего, изменяют в первую очередь свое внутреннее «я». Ибо, как замечает Г. В. Флоровский, в Евангелии и во всей последующей православной традиции «покаяние» означало не просто осознание своих грехов и раскаяние (contrition) в них, но «изменение ума» (change of mind) — глубокое изменение умонастроения и эмоциональной сферы человека, целокупное возрождение его «я» (an integral renewal of men's self). См.: *Florovsky G. Bible, Church, Tradition: An Eastern Orthodox View*. Belmont, 1972. P. 10.
- 31 Образ «бури, шторма, урагана» (ζάλη) ассоциируется у Иперехия с демоническими силами; наоборот, образ «покоя, мира, тишины» (γαλήνη) — ангельским миром. Последнее понятие в православной аскетической письменности нередко употреблялось в смысле, близком к «исихии». Например, преп. Нил говорит, что тогда наступает подлинный покой (ἡ ἀληθῆς γίνεται γαλήνη), когда не только действия (αἱ ἐνέργειαι) [греховных страстей], но и воспоминания о них покидают душу, предоставляя ей возможность увидеть в себе отпечатления грехов (τοὺς ἐσφραγισμένους τύπους) и начать вести борьбу с каждым из них, чтобы «отсечь их от мысли». См.: PG. T. 79. Col. 777.
- 32 Это яростное (или как бы «жизненное») начало (ὁ θυμός; слово, которое иногда переводится как «гнев») является «такою силою в человеке, которая в нем служит *возбудителем* душевной энергии, *вдохновителем* разума и воли. По образному выражению св. Василия Великого, ὁ θυμός является как бы «нервом души» (νεῦρον τῆς ψυχῆς), сообщаящим ей силу (τὸνόν) для постепенного, но неослабного утверждения в добрых делах». Именно поэтому данная сила требует постоянного контроля со стороны разума, ибо иначе она становится слепым состоянием

аффекта (см.: *Зарин С.* Аскетизм. С. 289). Иперехий и говорит именно об этой узде бесов, ибо бесы все свои усилия направляют на то, чтобы яростное начало лишилось этой узды.

- 33 Ср. Рим. 12, 11; данную фразу (ζέων τῷ πνεύματι) можно понимать и как «пламенеющий Духом [Святым]». Подразумевается ревность по Богу. Ср. у св. Григория Богослова: «Не будем ленивы на добро, но станем гореть Духом (τῷ Πνεύματι ζέωμεν), чтобы не уснуть мало-помалу в смерть (Пс. 12, 4) или чтобы во время нашего сна враг не посеял лукавых семян [в нашу душу] (ибо леность сопряжена со сном); не будем и воспламеняться с безрассудством и себялюбием (μήτε διάπυροι σὺν ἀλογίᾳ καὶ φιλαυτίᾳ), “чтобы не увлечься и не уклоняться с царского пути”» (*Свт. Григорий Богослов. Слово 32, 6 // Свт. Григорий Богослов. Творения. Т. 1. С. 394. Текст: Grégoire de Nazianse. Discours 32–37 / Ed. par C. Moreschini et P. Gallay // Sources chrétiennes. № 318. 1985. P. 96).*

- 34 Ср. у Романа Сладкопевца, который, в поэтической форме толкуя эту притчу (Мф. 25, 1–13), замечает, что мы должны подготовить свои светильники для встречи с Женихом так, чтобы они сияли добродетелями и правой верой. См.: *Romanos le Mélode. Hymnes. Т. III / Ed. par J. Grosdidier de Matons // Sources chrétiennes. № 114. Paris, 1965. P. 325.*

- 35 Ср. 1 Кор. 5, 8 и Еф. 5, 3. В одной из лучших рукописей к этой сентенции еще добавляется: «Но пусть царствует среди монахов чистая любовь».

- 36 Ср. у преп. Иоанна Кассиана Римлянина, который замечает, что некоторые братья оскорбляются словом, брошенным в раздражении (*sermone accensi*) другим братом. Если же между обиженным и обидчиком выступает третий брат, желающий примирить и напоминающий эти слова апостола в Еф. 4, 26, то обиженный сам в раздражении начинает кричать, что если бы подобное совершил какой-нибудь язычник или мирской человек (*si paganus aliquis, si saecularis hoc*

- fecisset*), то он непременно бы стерпел, но от своего брата-монаха терпеть такое он не может. На сей счет преп. Иоанн говорит, что гнев (*iracundia*) вреден сам по себе, поскольку охваченные им «расстраиваются умом» (*perturbatae mentis*) и становятся как бы глупцами, не способными различить подлинный смысл слов. См.: *Jean Cassien. Conférences*. Т. II. Р. 236–237.
- 37 См. у св. Василия Великого: «Псалом — занятие Ангелов, небесное сожительство, духовный фимиам» (*Свт. Василий Великий. Беседы на Псалмы // Свт. Василий Великий. Творения*. Т. 1. С. 462).
- 38 Под «диавольскими зрелищами» (*θεάτρων διαβολικῶν*) подразумеваются всякие увеселительные и развлекательные зрелища (конские ристалища, представления мимов и пр.), которыми в древности поголовно увлекались городские жители. С этой духовной болезнью постоянно вели непримиримую борьбу многие отцы и учителя Церкви. См., например, у св. Иоанна Златоуста: «Какого не заслуживает осуждения то, что верный, участвовавший в совершаемых здесь молитвах и страшных таинствах и духовном учении, после здешнего священнодействия уходит и садится на сатанинском зрелище вместе с неверным, — с блуждающим во мраке нечестия озаренный Светом правды? Как же, скажи мне, можем мы заградить уста язычникам или иудеям? Как станем вразумлять их и убеждать обратиться к благочестию, когда они видят, что принадлежащие к нашему обществу смешиваются на этих гибельных и всякой мерзости исполненных зрелищах?» (Полное собрание творений св. Иоанна Златоуста. Т. I, кн. 2. М., 1991. С. 868). Впрочем, следует отметить, что эта борьба со зрелищами св. Иоанна Златоуста, как и многих других пастырей словесного стада Христова, имела лишь частичный успех, ибо страсть к этим зрелищам проникала в самые глубины подсознания людей его времени. «Он предпринимал многое, но без крайней иллюзии оптимизма, зная,

что в его пастве всегда будут непокорные овцы. Если ему удавалось вывести на надлежащий путь только некоторых, он был уже вполне удовлетворен, и его сердце испытывало сладчайшую радость, какой он и желал» (Пош Э. Св. Иоанн Златоуст и нравы его времени. СПб., 1897. С. 297).

39 Иперехий, скорее всего, предупреждает против «преlestи», к которой ведет всё, превышающее меру (*ὑπέρ μετρον*), даже ангельское славословие Бога на устах человека.

40 Вообще обладание чем-либо древние иноки признавали «ограблением бедных» (см.: Nagel P. Die Motivierung der Ascese in der alten Kirche und der Ursprung des Mönchtums. Berlin, 1966. S. 86). Поэтому они считали, как гласит одно изречение преп. Макария, что «нестяжательность превыше всего» (*μειζων πάντων ἐστὶν ἡ ἀκττήμοσύνη*) (Les Apophthegmes des Pères. T. I. P. 318).

41 Ср. у св. Кирилла Александрийского: «Ведь и богатство, и блеск от богатства естественно могут принести обладателям только чуждую и некую подложную славу. А блеск сердца и сияние добрыми делами будут для обладающих ими подлинным и природным (истинным) богатством, не сопребывающим с телом и с ним вместе согнивающим, но сожителяствующим с душою, когда она еще пребывает в этой (земной) жизни, а когда она удаляется, то также с нею вместе отлетающим туда, куда укажет Вождь всего, ибо много обителей у Отца, как мы слышали (Ин. 14, 2)» (Творения святого отца нашего Кирилла Александрийского. Ч. XIII. Сергиев Посад, 1906. С. 24–25).

42 Понятие «благоволение» (*εὐδοκία*) в святоотеческой письменности обычно прилагается к сфере Божественного бытия и очень редко обозначает благую волю человека. Данное изречение Иперехия предполагает, что все усилия ума и воли человека должны быть устремлены к единой цели — постижению Бога и осуществлению воли Божией. Один из путей, ведущих к этой цели, — размышление над Священным

Писанием, которое здесь обозначается термином *θεωρία*.

43 В ряде рукописей еще добавляется: «Благочестие монаха должно проявляться в страннолюбии и быть облаченным в веселие».

44 «Внутренний человек» и «человек внешний» вообще тесно взаимосвязаны, а в подлинных подвижниках эта связь достигает удивительной гармонии. Поэтому св. Иоанн Златоуст так описывает нагорных отшельников: «Едва начинает восходить солнце или еще до рассвета, встают они с ложа бодры и свежи. Их не возмущает ни печаль, ни забота, ни головная тяжесть, ни труд, ни множество дел. Они живут как Ангелы на небе... Поспешно встав с ложа, бодрые и веселые, все вместе со светлым лицом и совестью составляют один лик и как бы едиными устами поют гимны Богу» (цит. по: *Никольский С.* История церковью Антиохийской и Константинопольской, за время святого Иоанна Златоуста, по его творениям. Ставрополь Кавказский, 1905. С. 18). Естественно, что любая внутренняя тяжесть и болезнь души инока, отражающаяся на его внешнем виде, вносит диссонанс в созвучный хор служителей Божиих.

45 «Пророка и Предтечу пришествия Христова — Иоанна Крестителя, проводившего девственную жизнь в пустыне, покрывавшегося кожаной одеждой и питавшегося суровой пищей, подвижники христианства считают первообразом иноческой жизни» (*Казанский П.* История православного монашества на Востоке. Ч. I. М., 1854. С. 24–25).

46 Обозначение второй Ипостаси Святой Троицы, то есть Сына (Логоса) в качестве «безначального» (*ἄναρχον*), хотя и встречалось в доникейской церковной письменности, стало общеупотребительным лишь с эпохи арианских споров. Ибо одно из основных положений Ария было то, что «Сын после Отца. Отец, как причина, безначально предсуществует Сыну. И хотя Отец не всегда был Отцом и Сына не

было до рождения, тем не менее время было создано Сыном и потому явилось после Него. Но в письме к Евсевию Арий, кажется, склонен к представлению временного промежутка между бытием Отца и бытием Сына» (*Самуилов В.* История арианства на латинском Западе (353–430). СПб., 1890. С. 27–28). Поэтому св. Афанасий, возражая арианам и опираясь на ряд мест из «Евангелия от Иоанна» (Ин. 14, 6; 10, 14; 8, 12; 13, 13), говорит: «Слыша, что Бог, Отчая Премудрость и Отчее Слово, так о Себе говорят, кто еще усомнится в истине и не поверит тотчас, что словом *εσμι* означает вечное прежде всех веков и безначальное бытие Сына» (*Святитель Афанасий Великий.* Творения. Т. II. М., 1994. С. 192).

47 Ср. у св. Василия Великого, который в «Слове о подвижничестве» предписывает избравшим узкий и тесный путь иночества не употреблять в излишке хлеб, вино и елей, воздерживаться от пьянства, опьянения и житейских попечений (*ἀπὸ κραπάλης καὶ μέθης καὶ μεροῦν βιωτικῶν ἀπέχεσθαι*). См.: ΒΑΣΙΛΕΙΟΣ Ο ΜΕΓΑΣ. ΜΕΡΟΣ Γ'. Σ. 376; *Свт. Василий Великий.* Слово подвижническое 12, 2 // *Свт. Василий Великий.* Творения. Т. 2. С. 137.

48 Слово *συζισακτος* в древнецерковной письменности обычно обозначало незаконное сожителство христиан обоего пола, посвятивших себя девству. Впервые данный термин встречается в послании Антиохийского Собора 268 г., осудившего образ мыслей и поведение Павла Самосатского. Среди прочего здесь говорится: «Что касается женщин, его “духовных дочерей”, как их называют в Антиохии, “дочерей” священников и диаконов, его окружающих, он вместе с ними скрывает и этот и другие смертные грехи, хотя прекрасно знает о них... Мы знаем, возлюбленные, что епископ и все духовенство должны подавать народу пример в делах добрых, и прекрасно знаем также, сколько духовных лиц пало потому, что вводили к себе в дом женщин» (*Евсевий Памфил.* Церковная

история. М., 1993. С. 275). Начиная с Первого Вселенского Собора, указанное слово вошло устойчивым элементом в лексику канонического права (см.: *Lampe G. W. H.* Op. cit. P. 1317–1318). Суть же пагубности греха такого незаконного сожителства хорошо выразил св. Григорий Богослов: «Сколько девство предпочтительнее супружества, столько непорочный брак предпочтительнее сомнительного девства. Посему и ты, ревнитель совершенства, или вполне возлюби чистое девство, если имеешь к тому и силу, и расположение, или избери супружество, как говорят, после первого второе, также доброе, плавание. Но избегай тех, которые хотят совместить и ту и другую жизнь — и безбрачную, и брачную, то есть примешивать к меду желчь, к вину грязь, к священному Салиму злостивую Самарию» (*Свт. Григорий Богослов. Стихотворения богословские, 2. Советы девственникам. // Свт. Григорий Богослов. Творения. Т. 2. С. 74*).

49

В древнецерковной литературе понятие «ложь, обман, хитрость» (*ἀπάτη*) обладало не только негативными смысловыми ассоциациями. Например, Ориген замечает: «Одна ложь, которая от Бога (*ἡ ἀπάτη ἡ ἀπὸ Θεοῦ*), и другая, которая от змия» (*Origène. Homélie sur Jérémie. Т. II / Ed. par P. Nautin // Sources chrétiennes. № 238. Paris, 1977. P. 266*). Св. Григорий Нисский, развивая эти мысли александрийского учителя, говорит, что Бог Слово, воплотившись ради нашего спасения, «обманул» диавола, который под покровом человеческой природы не признал Божества. В том и состояла праведность воздаяния лукавому, что этот обольститель был, в свою очередь, обманут (*ὁ ἀπατεῶν ἀπατάται*). Однако если диавол осуществил обман, чтобы погубить естество человеческое, то праведный, благой и премудрый Бог использовал мысль об обмане ради спасения погубленной твари (см.: *Grégoire de Nysse. Discourse catéchétique. P. 118–122*). В русле этих идей, вероятно, выдержано и развитие мыслей Иперехия:

мир (*κόσμον* подразумевает царство греха) стремится «прельстить» человека, используя всяческие уловки, но монах, обладающий духовным опытом, искусно обходит все западни лукавого и тем самым как бы «обманывает» его и лежащий во зле мир.

50 Ср. у св. Кирилла Иерусалимского, который, используя тот же глагол *στρατολογήω*, обращается к оглашенным: «Вы будете избираемы в воинство великого Царя» (*Святитель Кирилл Иерусалимский*. Поучения огласительные и тайноводственные. М., 1991. С. 32).

51 Иперехий и сочетает понятия «целомудрие» (*σωφροσύνη*) и «девство» (*παρθενία*), и различает их. Под последним, вероятно, следует понимать девственность в физическом преимущественно аспекте, а под первым — целокупную чистоту души и тела человека, дарующую ему нерастленное видение мира. Примерно в том же духе высказывается и св. Амвросий: «Заслугу производит не одно только телесное девство, но также и чистота мыслей» (Творения св. Амвросия Медиоланского по вопросу о девстве и браке в русском переводе / Перевод с латинского А. Вознесенского под редакцией профессора Л. Писарева. Казань, 1901. С. 118).

52 В некоторых рукописях к этому изречению еще добавляется: «...ибо одно только благо должно избивать в нем».

53 *Букв.*: гражданку неба (*οὐρανοπολίτην*); Иперехий переводит, так сказать, в «антропологическую плоскость» (*γῆρινον σῶμα — οὐρανοπολίτην ψυχήν*) обычное противопоставление жизни иноческой и жизни мирской. Ср., например, у св. Иоанна Златоуста: «У них (монахов. — А. С.) всё отлично от нашего: и одежда, и пища, и жилище, и обувь, и речь. И если бы кто послушал разговор праведных и наш, тот хорошо бы узнал, что они граждане небесные, а мы недостойны даже и земли» (Иже во святых отца нашего Иоанна, архиепископа Константина града, Златоустого.

Избранные творения. Толкование на святого Матфея Евангелиста. Кн. 2. С. 708).

54 Понятие «мир» (*εἰρήνη*) мыслится у древних церковных писателей часто как слово, обозначающее одно из сущностных свойств Бога. Ср., например, у Дионисия Ареопагита: «Давай же мирными гимнами восхвалим божественный мир. Ведь он всех объединяет и порождает и создает всеобщее единомыслие и согласие. Поэтому и желают его все, что их разъединенное множество он обращает в цельное единство и разделенных всеобщей междоусобной войной соединяет в единокровное сообщество. Ведь именно благодаря причастности к божественному миру старейшие из единящих сил объединяются и внутри самих себя, друг с другом и с единым и совершенным Началом и Причиной всеобщего мира». Данный «мир» у Дионисия тождественен «покою», поскольку он говорит ο *τῆς θείας εἰρήνης καὶ ἡσυχίας* (см.: *Дионисий Ареопагит. О Божественных именах. О мистическом богословии. С. 303–304*). Поэтому христиане, как чада Божии, суть «миротворцы» (*οἱ εἰρηνοποιοί*; — Мф. 5, 9), и этот евангельский идеал, согласно Иперехию, находит свое высшее выражение в монашестве.

55 Это изречение Иперехия становится более понятным, если учесть то обстоятельство, что в святоотеческой письменности пост обычно сопрягается с молитвой. Например, св. Григорий Палама говорит об их «созвучии и взаимной любви друг к другу» (*τὸ τῆς προσευχῆς καὶ τῆς νηστείας σύνοδον καὶ φιλάλληλον*), ибо пост как бы «собеседует» с молитвой, которая «ведет беседу» с Господом (см.: *Святитель Григорий Палама. Беседы. Т. 1. С. 122. Текст: ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΤΟΥ ΠΑΛΑΜΑ. ΑΠΑΝΤΑ ΤΑ ΕΡΓΑ, 9. Σ. 330*). Поэтому и Иперехий, подразумевая, вероятно, такое сопряжение поста и молитвы, указывает, что без них все дело монаха (и вообще христианина) зиждется на песке.

- 56 Образ «гавани», «пристани» (λιμήν) постоянно встречается в древнецерковной литературе. Часто, например, его использует преп. Макарий, который, в частности, сравнивает христиан с купцами-мореходами, стремящимися при благоприятном ветре поскорее достичь гавани, ибо боятся изменения погоды и бури на море. Согласно преподобному, и христиане, даже когда их посещает благодать и овевает благоприятный ветер Святого Духа, остерегаются «вихря супротивной силы» (ἄνεμος τῆς ἐναντίας δυνάμεως), могущего вызвать смятение и бурю в их душах. Поэтому необходимо для них многое усердие, чтобы достичь «гавани упокоения» (τὸν λιμένα τῆς ἀναπαύσεως), то есть «совершенного мира» (τὸν τέλειον κόσμον), «святого града», «небесного Иерусалима», «Церкви первородных» (см.: *Makarios/Symeon. Reden und Briefen. Bd. I. S. 163*). И преп. Ипатий Руфинианский в том же духе поучает своих монахов: «Стремящийся вкушать благодати Божией плачет днем и ночью о том, как угодить ему Богу, пересечь море века сего и невредимым войти в гавань Христову (εἰς τὸν λιμένα τοῦ Χριστοῦ)» (*Callinicos. Vie d'Hypatios. P. 158*). Для Иперехия монастырь есть образ этой эсхатологической «небесной Гавани».
- 57 См. у преп. Анастасия Синаита: «Своеобразием ангельской природы является бесстрастие [ее] сущности» (ιδίωμα ἀγγελικῆς φύσεως τὸ ἀπαθὲς τῆς οὐσίας) (*Anastasii Sinaitae. Viae dux. P. 41*).
- 58 Ср. у Евагрия Понтийского: «В священном месте молитвы молись не как фарисей, но как мытарь (Лк. 18, 10–14), дабы и тебе быть оправданным Господом» (Творения аввы Евагрия. С. 88). Эту евангельскую притчу о мытаре и фарисее используют для развития ряда основных положений христианской этики многие отцы Церкви. В частности, св. Феодит говорит: «Грешник, восстань и через покаяние восторжествуй над грехами своими, пренебрегая позором человеческим, имея пред очами своими [пример]

мытаря и смиряясь, [как он]» (*Theoleptus of Philadelphia. The Monastic Discourses. P. 278*).

59 Ср. у Антиоха Монаха: «Кротость служит Божеству (τό Θεῖον). Ибо и Моисей, бывший кротчайшим, стал избранным служителем Божиим и паче всех пророков удостоился видения Бога» (PG. T. 89. Col. 1792).

60 Довольно часто в святоотеческой письменности этот стих Псалтири связывается с Таинством Крещения. См., например, у св. Афанасия: «Под водою покойною можно разуместь воды Святого Крещения, как очищающие от греховного бремени» (*Святитель Афанасий Великий. Творения. Т. IV. М., 1994. С. 99*). Иперехий как бы развивает данное толкование в нравственно-аскетическом ключе: кротость (ἡ πραΰτης), как одна из высших христианских добродетелей, немислима без Таинства Крещения, которое служит основой всех нравственных усилий человека и его духовного преуспеяния.

61 Понятие «смиреномудрие» (ταπεινοφροσύνη) обычно обозначает высочайшую христианскую добродетель смирения. В отличие от термина «смирение» (ταπείνωσις), который в Ветхом и Новом Заветах «употребляется для обозначения внешнего положения, в котором кто-либо находится, и, следовательно, оттеняет прежде всего и преимущественно момент пассивный, *ταπεινοφροσύνη* дает мысль о “смирении” как об акте и проявлении жизни сознательно-свободной. Отмеченный признак выражается, конечно, второй составной частью названного слова. Уже филологический смысл термина содержит указание на то, что им выражается собственно *смиранный образ мыслей человека* и предполагается — непременно — момент сознательно-свободного участия в обозначаемом им настроении» (*Зарин С. Аскетизм. С. 469*). Эта добродетель смиреномудрия неразрывно связана с кротостью и является полной противоположностью гордыни — данный момент и подчеркивается Иперехием.

- ⁶² Понятие «целомудрие» (*σωφροσύνη*), подразумевающее цельность ума, сердца и души человека, органично включает в себя и «скромность», противоположную пороку тщеславия, которое как бы «разрывает» внутреннее единство человека и «развлекает» его духовное «я» на внешние и случайные предметы.
- ⁶³ Ср. определение поста у преп. Варсануфия и Иоанна: он есть «наказание тела для того, чтобы усмирить тело здоровое и сделать его немощным для страстей» (Преподобных отцев Варсануфия и Иоанна Руководство к духовной жизни. С. 128).
- ⁶⁴ Обычай умывать ноги гостям уходит корнями в глубокую древность, о чем говорит, например, блж. Феодорит, толкуя 1 Тим. 5, 10: «так поступали в древности» (Творения блаженного Феодорита, епископа Кипрского. Ч. VII. С. 698). Данный обычай был воспринят и ранним монашеством: «Общим обычаем гостеприимства было при входе странника в келью инока снимать с него милоть и просить совершить молитву. Между тем хозяин готовил таз с водою и омывал ноги пришедшего и потом занимался приготовлением пищи для пришедшего» (*Казанский П.* Общий очерк жизни иноков египетских в IV и V веках. М., 1872. С. 51). Позднее этот обычай в некоторых иноческих уставах распространился и на братий общежительных монастырей. Так, в «Правиле» преп. Венедикта записано, что монахи, несущие недельные послушания на кухне, при начале и конце этого послушания должны вымыть всем братьям ноги (*pedes vero tamen ipse qui egreditur qua mille qui intraturus est omnibus lavent*) (The Rule of St. Benedict in Latin and English with Notes / Ed. by T. Fry. Collegeville, 1981. P. 232. См. также русский перевод: Древние иноческие уставы, собранные свт. Феофаном Затворником. М., 1994. С. 625). У Иперехия подчеркивается духовный аспект этого обычая: монах, подражая Господу (см.: Ин. 13, 5 и далее), должен поставлять себя на служение не только святым, но и грешным (и в первую очередь именно им).

- 65 Данное многосмысленное понятие (*νόμος*) в конкретном случае предполагает, скорее всего, «закон Христов» («Евангельский закон» или «закон благодати»). Ср. у блж. Феодорита, который различает три вида «закона», говоря: «От блаженного Павла приобретаем мы сведение о трех видах Божественных законов. Он сказал, что закон был дан людям без письмени в самом творении и естестве... Великим же Моисеем предан закон в письмени... Но апостолу известен и третий закон, данный после первых, закон благодати». Этот последний закон «совершенно очищает души и освобождает от настоящего растления» (Творения блаженного Феодорита, епископа Кирского. Ч. II. С. 86–87).
- 66 В некоторых рукописях к этой фразе еще добавляется: «Совершенен тот, кто обладает им». Образ «потока» (*ναῦμα*) довольно часто встречается в святоотеческих творениях. См., например, у св. Мефодия: «Подлинно, ветвь девства вырастает крепко и пышно тогда, когда праведник и тот, кому поручено соблюдать и возделывать ее, напаяется тихими потоками Христовыми, орошаясь премудростью» (Святой Мефодий, епископ и мученик, отец Церкви III века. Полное собрание его творений. Перевод Е. Ловягина. СПб., 1905. С. 62). Что же касается «псалма исповедания» (*ψαλμὸς ἐξομολογήσεως*), то, вероятнее всего, подразумевается псалом 50, ибо Ориген так и называет данный псалом (*ἐν τῷ ψαλμῷ τῆς ἐξομολογήσεως*) (см.: *Origène. Homélie sur Jérémie. T. I / Ed. par P. Nautin // Sources chrétiennes. № 232. Paris, 1976. P. 354*).
- 67 Первую часть главы можно перевести и несколько иначе: «Живое дерево на земле — монах, бесстрастно [проводящий свою жизнь]». Не совсем ясно, вкладывает ли Иперехий какой-либо глубокий смысл в различие выражений «живое дерево» (*ξύλον ζοηρόν*) и «дерево жизни» (*ξύλον ζωῆς*); вполне возможно, что это различие намекает на различие эсхатологической реальности Царства Божия (нового «райского

состояния») и слабого отражения этой реальности здесь, на земле.

- 68 Иное толкование этого чудотворения Елисея дает св. Иринеи Лионским: «Сим действием пророк показал, что крепкое Слово Божие, которое по небрежности мы потеряли чрез древо и не находим, опять получим чрез Домостроительство Древа» (*Св. Иринеи Лионский. Пять книг против ересей. С. 627*). Данное толкование св. Иринея, основывающееся на символике «древа познания» — «Древа Креста», полностью воспринимает и преп. Максим Исповедник (см.: *Maximi Confessoris Quaestiones et dubia. Р. 45; Преп. Максим Исповедник. Вопросы и затруднения. С. 109*). Более близкое к толкованию Иперехия (хотя и не тождественное ему) объяснение этого места Священного Писания дается преп. Макарием, который, говоря о переходе души, верующей во Христа, из состояния порочного в доброе, замечает: «Если при Елисее дерево, по природе легкое, будучи брошено в воды, вынесло на поверхность железо, по природе тяжелое, то тем более ныне Господь пошлет [нам] Дух Свой — легкий, быстрый, благой и небесный, — и через это соделает душу, погрузившуюся в глубины вод лукавства, легкой и крылатой, вознесет ее на небесные высоты, изменит и преобразит ее собственное естество» (*Die 50 geistlichen Homilien des Makarios. S. 293–294*). Таким образом, толкование преп. Макария находится как бы посередине между богословско-икономическим толкованием св. Иринея и сугубо аскетическим Иперехия.
- 69 Под «туком все소жжения» (*στέαρ ὀλοκαυτώσεως*) Иперехий, скорее всего, понимает не просто жертвы, предписанные законом Моисея, но и всякое чисто внешнее благочестие, в том числе и показное странноприимство. Следует отметить, что духовное понимание «все소жжений» глубоко укоренилось в древнецерковной письменности. Так, согласно Оригену, «каждый из нас имеет в себе свое всесожжение»

(*unusque nostrum habet in se holocaustum suum*), которое и приносит Богу: «всесожжение» одного — отказ от своего имущества, другого — мученичество, третьего — любовь к братьям и готовность «положить душу за други своя» и т. д. Таким же «всесожжением» является и умерщвление в себе плотских и душевных страстей (см.: *Origène. Homélie sur le Levitique* / Ed. par M. Borret. T. I // Sources chrétiennes. № 268. Paris, 1981. P. 84–88; T. II // Sources chrétiennes. № 268. Paris, 1981. P. 116). И блж. Феодорит в данном плане вполне созвучен с Оригеном: «Разным родам бессловесных животных, приносимых в жертву, уподобляются приносящие Богу самих себя. Возлюбившие жизнь нестяжательную и свободную от забот всецело посвящают себя Богу всяческих и себя самих приносят во всесожжение и всеплодие, ничего не оставляя настоящей жизни, но всё прелагая в жизнь нестареющуюся. А те, которые ниже их, часть уделяют жертвеннику, часть иереям, а остальное — на потребу тела. А одни приносят кротость овец, другие, подобно тельцам, с любовью несут на себе благое иго Господне. А иные, уподобляясь козам, избытки от потреб своих, как бы некое млеко, отдают нуждающимся... Поэтому чувственное и внешнее в Законе применимо к иудеям, а духовное — к возлюбившим евангельское житие» (Творения блаженного Феодорита. Ч. 1. С. 134–135).

Чтобы понять это изречение Иперехия, следует учитывать исторический контекст развития раннего монашества. После своего так называемого «золотого века» (примерно 312–363 гг.) монахи стали играть весьма заметную роль в общественной жизни поздней Римской империи. «Сильные мира сего слушались их советов, просили их молитв, ущедряли их богатыми приношениями. Число иноков чрезвычайно возросло... Иноки вошли в состав клира и заняли первенствующее положение в церковной иерархии со всеми правами и преимуществами, соединенными с этим положением». Естественно, возросли

70

и искушения, связанные с этим обстоятельством, ибо «воздержаться от любостяжания было нелегко, особенно когда деньги давались без труда христолюбивыми благотворителями» (*Терновский Ф. А., Терновский С. А.* Греко-Восточная Церковь в период Вселенских Соборов. Киев, 1883. С. 79–83). Связь праведности (справедливости) с нестяжательностью и, наоборот, несправедливости — с корыстолюбием, намеченная Иперехием, подчеркивается и св. Амвросием: «Равнодушие к деньгам является одним из видов справедливости, почему мы должны уклоняться от корыстолюбия и особенно стараться (*omni studio intendere*) о том, чтобы не погрешить против справедливости, но быть верными (*custodiamus*) ей во всех делах и поступках» (см.: *Св. Амвросий Медиоланский. «Об обязанностях священнослужителей» (De officiis ministroꝝ) /* Перевод с латинского языка Гр. Прохорова под редакцией профессора Казанской Духовной Академии Л. Писарева. М.; Рига, 1995. С. 283).

71 Суть такой молитвы точно выразил один «исихастский» памятник, переведенный епископом Порфирием (Успенским): «Молитва есть полет ума к Богу, а по действию своему — уклонение от мира, замена его Богом, мать и дочь слез, очищение от грехов, мост над искушениями, преграждение скорбям, ободрение во время браней духовных, занятие Ангелов, питание всех бесплотных, постоянное веселие, нескончаемое делание, добродетелей родник, дарований духовных стяжательница, преуспевание видимое, душе пища, уму просвещение, отчаянию секира, надежде удостоверение, печали утоление, монахов богатство, безмолвников сокровище, преуспевания зеркало, мероприятий проявление, состояний духовных показательница и откровение будущего» (*Порфирий (Успенский), епископ.* Восток христианский. История Афона. Ч. III. Отделение второе. СПб., 1892. С. 212).

72 Ср. учение преп. Исидора Пелусиота, согласно которому добродетель воздержания требует от инока

также и «сдерживания скорости языка, который важнее всех земных членов, — так как всего труднее его удерживать». «Слышу, — пишет св. Исидор к монаху Кассиану, — что бежал ты жизни тленной, вступив на поприще монахов, но язык у тебя неудержим и говоришь, не подумав. Это не иное что значит, как построить крепкую, неприступную для врагов стену и для входа им оставить врата. Если хочешь и стену соблюсти в безопасности, и пред врагами оказаться сильным, то всеми силами сдерживай язык, от которого приключаются мгновенные и великие падения» (Заварин И. Пастырское служение по учению преподобного Исидора Пелусиота. С. 58).

73 «Пылкость» или «стремительность» характера монаха (у Иперехия — *ὀξύς μοναχός*) делает его легко подверженным гневу, который, по определению Евагрия, «есть наиболее стремительная (*ὀξύτατον*) страсть» (Творения аввы Евагрия. С. 97). А гнев «является бурным, стремительным, легко возбудимым возмущением *помыслов*, всякий раз при своем возникновении колебля душевную устойчивость, нарушая психическое равновесие, внося в духовную жизнь *беспорядочность*, полную расшатанность, неупорядоченную стихийность. В этом отношении *страсти гнева* должна быть отдана печальная пальма первенства по сравнению с другими страстями. Едкий “дым” этой страсти помрачает, ослепляет ум, так что он теряет всякую рассудительность и лишается ведения (*γνώσις*)» (Зарин С. Аскетизм. С. 277).

74 Эта фраза (*ἐν ὀψεσι δυνάτων ἐπαινεθήσεται*) с ее эсхатологической перспективой выдержана в евангельском духе (см. «блаженства» — Мф. 5, 5). Если попытаться развить мысль Иперехия, то она, скорее всего, может быть изложена следующим образом: благодаря кротости, смирению и пр. добродетелям христиане станут «сильными мира того», затмевая своим духовным величием «сильных мира сего». Поэтому св. Иоанн Златоуст и говорит, что тот, кто сбросил

с себя власть греха, «не увлекается злыми пожеланиями, не трепещет безрассудно нищеты и бесславия и прочих тягостей настоящей жизни, того, хоть он одет в рубище, сидит в тюрьме и закован в цепи, назову начальником, и свободным, и царственнее царей» (Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, Архиепископа Константинопольского, в русском переводе. Т. III, кн. 2. СПб., 1897. С. 359–360).

75 Церковь требует от стремящихся к высшему совершенству отречения от собственности по трем причинам: во-первых, потому, что богатство требует постоянных забот, лишаящих человека возможности сосредоточить свою мысль и чувство исключительно на Боге; во-вторых, потому, что имущество создает более всего искушений к нарушению заповеди любви к ближнему, вызывая ссоры, вражду и зависть; наконец, потому, что самая любовь к ближнему, равная любви к самому себе, неизбежно ведет к бедности. Основная причина отречения от собственности одна: собственность есть препятствие для совершенного исполнения заповедей любви к Богу и ближним» (*Попов И. В.* Естественный нравственный закон. С. 296).

76 В XII в. горячий ревнитель чистоты христианских идеалов Евстафий Фессалоникийский, который «с теплым и задушевым энтузиазмом изображает положительный идеал монаха и монашества», одновременно острым словом своим бичует отступление от этого идеала современных ему монахов: «Монахи обращают свое звание в средство и источник богатейших доходов и наживы, похищают (*ἀρπάζουσι*), собирают сокровища и строят для них обширные магазины...»; «Вместо креста, который ты обещался нести, вступая в монашество, — обращается Евстафий к монаху, — ты взял на свою спину тяжесть разнообразных доходов, обращая в насмешку самое имя монаха» (цит. по: *Говоров А. В.* Евстафий, митрополит Солунский, писатель XII века. (К характеристике внутренней истории Византии) // Православный

собеседник. 1883. № 10. С. 159–160). Вероятно, подобные же нестроения в монашеской жизни подразумевает и Иперехий.

77 Ср. у преп. Симеона Нового Богослова, который, поучая монахов в одном из своих «Оглашений» относительно соблюдения заповедей Господних, среди прочего говорит, что следует алкать и жаждать правды, поскольку Господь есть *Солнце правды* (Мал. 4, 2). И кто жаждет Его, тот считает весь мир и все мирское (*τὰ ἐν κόσμῳ*) за сор. См.: *Syméon le Nouveau Théologien*. Catéchèses. Т. III. Р. 228–230.

78 Ср. высказывание преп. Максима Исповедника о Христе как о «подлинной Сущности и источнике [всяческих] благ» (*τῆς ὄντως οὐσίας τῶν ἀγαθῶν καὶ πηγῆς*) (PG. Т. 91. Col. 33).

79 Богатство, неразрывно связанное со множеством грехов, рассматривается Иперехием в качестве как бы «постоянного повода ко греху», а поэтому и само являющееся в определенной степени грехом; то же самое можно сказать и о «тучности плоти», сочетаемой с опьянением (*πολυσαρξία ἐν κραπάλῃ συνιστάμενη*), которая предполагает грех чревоугодия. Отсутствие этих грехов и «поводов ко греху» делает для человека более доступным вход чрез врата в Царство Небесное. Ибо указанные слова Молитвы Господней, согласно преп. Иоанну Кассиану Римлянину, предоставляют молящимся повод (*occasionem*) для снискания милосердия Божия в Судный день. См.: *Jean Cassien*. Conférences. Т. II. Р. 59.

80 Образное отождествление «терний» с грехом не раз встречается в древнецерковной письменности. См., например, у блж. Феодорита, который, толкуя Пс. 31, 4 (*егда унзе ми терн*), говорит: «Причина бед моих — грех, который возрастил я вместо грозда, и уязвляюсь им непрестанно. Ибо грех он назвал терном, как произрастание негодное, для того и возросшее, чтобы язвить» (Творения блаженного Феодорита. Ч. II. С. 147).

- ⁸¹ Ср. опять у блж. Феодорита, который, обращаясь в одном из своих посланий к некоему монаху Андрею, пишет: «Никогда не видел твоего благочестия и не имел случая беседовать чрез письма, я сделался преданнейшим твоим почитателем. Вызвало эту любовь и постоянно воспаляет ее то, что согласно говорят вкусившие твоего меда. Ведь все удивляются правоте веры, блеску жизни, твердости души, внутренней гармонии, увлекательности и приятности обращения и всему другому, что характеризует питомца любомудрия» (Творения блаженного Феодорита, епископа Киррского. Письма блаженного Феодорита. Вып. I. Сергиев Посад, 1907. С. 185). И у Иперехия, и у блж. Феодорита подразумевается, что слова являются ясным излучением чистоты души человека.
- ⁸² Одно из посланий преп. Нила гласит: «Некоторые называют пророков пчелами, а Священное Писание — ульем их. Поэтому хорошо внять Соломону, глаголющему: *Яждь мед, сыне, благ бо есть сот, да насладится гортань твой* (Притч. 24, 13). Пищей сладкой и подобной меду именует он чтение глаголов [Святого] Духа и размышление (*τὴν μελέτην*) над ними» (PG. T. 79. Col. 180). Иперехий, сравнивая монахов с пчелами, подразумевает, что они являются подражателями пророков и продолжателями их дела.
- ⁸³ Так цитирует Иперехий, сочетая Лк. 6, 21 и Мф. 5, 5. Согласно св. Амвросию, это «блаженство» предполагает плач о преходящем и взыскание вечного (*flere occidua et ea quae aeterna sunt, quaerere*). См.: *Ambroise de Milan. Traité sur l'Evangile de S. Luc. T. I. P. 207*).
- ⁸⁴ В тексте «Патрологии» Миня — «ангельскими глаголами» (*ἐγγήμασι δὲ ἀγγελικοῖς*), но мы следуем чтению М. Тиро, опирающемуся на более достоверные рукописи.
- ⁸⁵ Согласно толкованию преп. Максима Исповедника, данные слова Молитвы Господней означают следующее: молящийся, «сознавая себя смертным по

природе... оставляет долги должникам, а затем, ввиду неизвестности [смертного часа], каждый день ожидает естественно неизбежного и своей волей предупреждает природу, становясь самовольным мертвецом для мира, по словам [Псалмопевца]: *Тебе ради умерщвляемся весь день, вменихомся яко овцы заклания* (Пс. 43, 23). Вследствие этого он примиряется со всеми, чтобы, преставляясь к жизни неувядающей, не принести с собой порочности нынешнего века и чтобы получить от Судии и Спасителя всех в равное воздаяние то, что здесь [на земле] взял в долг» (Творения преподобного Максима Исповедника. Кн. 1. С. 199). Иероним еще подчеркивает, что слова этой молитвы не могут вмещаться в сердце человека одновременно со словами злыми и лукавыми, ибо они взаимно исключают друг друга.

86

Античный идеал «мудреца» (и «мудрости»), оказавший определенное влияние на христианское мирозерцание, претерпел в религии Христовой существенное изменение, ибо мудрость человеческая здесь немыслима без причастия Божией Премудрости, то есть Господу нашему Иисусу Христу. Среди древнецерковных аскетических писателей мысль эту ясно выразил, например, Евагрий Понтийский в одной из своих схолий: «Если всякому мужу глава Христос (1 Кор. 11, 3), а мудрый является мужем (*ἀνὴρ δὲ καὶ ὁ σοφός*), то Христос, естественно, Глава ему. Но Христос есть наша Премудрость (*ἡμῶν σοφία ἐστίν*), ибо Он *сделался для нас премудростью от Бога* (1 Кор. 1, 30), а поэтому Главой мудрого является Премудрость; устремляя к Ней мысленные очи свои, мудрый созерцает в Ней логосы тварных вещей» (*Evagre le Pontique. Scholies à l'Ecclesiaste / Ed. par P. Géhin // Sources chrétiennes. № 397. Paris, 1993. P. 76*). Такая христианская мудрость, будучи еще и «подражанием Христу», предполагает, естественно, единство слов и дел. Этот аспект идеала христианского мудреца запечатлел в своих творениях, например, св. Амвросий,

который такого мудреца «представляет и воспитателем людей посредством слов и дел. Его *sapiens*, относясь более или менее равнодушно к своему собственному благосостоянию, всем, однако, желает добра, со всеми старается поступать хорошо и никому не желает ничего злого. Он не только сам ничего не боится, но также старается и в других ослабить страх пред всякого рода опасностями, пред смертью, болезнями тела. Он научает других, что слабости тела вовсе не могут препятствовать нашей деятельности, а, наоборот, даже возвышают ее, что наше истинное счастье заключается не в знатности рода и не в материальном благосостоянии, а в хорошем внутреннем настроении, что, наконец, для нас гораздо лучше поскорее освободиться от оков тела и быть со Христом» (Адамов И. И. Амвросий Медиоланский. С. 644–645).

87 Под «разумным монахом» (*συνετός μοναχός*) подразумевается «монах мудрый», то есть имеется в виду та духовная мудрость монаха (*σοφία μοναχοῦ*), о которой речь шла в предыдущей главе. О такого же рода мудрости говорится в изданной Д. Бэлфуром «Второй сотнице» преп. Иоанна Карпафского: «Страх Господень — родитель [духовного] разума (*γεννήτωρ φρονήσεως*); порожденное этим разумом подлинное осуществление заповедей (*τῶν ἐντολῶν κατόρθωσις*) влечет за собой разумение (*σύνεσιν*), которое объемлет вместе с мудростью (*τῆς σοφίας*) душу, ставшую бесстрастной (*μετὰ τὴν ἀπάθειαν*), — той мудрости, которая есть ведение вещей божественных и человеческих, а также причин их» (A Supplement to the Philokalia. The Second Century of Saint John of Karpathos by D. Balfour. First Critical Edition in Collaboration with M. Cunningham. Brookline, 1994. P. 60).

88 Ср. размышление отца Георгия Флоровского: «В смертности человека нужно видеть домостроительную причину крестной смерти. Чрез смерть проходит Богочеловек, и погашает тление, оживотворяет самую смерть. Своею смертью Он стирает

силу и власть смерти — “смерти державу стерл еси, Сильне, смертию Твоею”... И гроб становится животноным, становится “источником нашего воскресения”... В смерти Богочеловека исполняется воскресный смысл смерти — “смертию смерть разруши”» (Флоровский Г. О смерти крестной // Православная мысль. Вып. II. 1930. С. 163).

89 Связь «девства» и «милостивости» («милостыни») прослеживается в ряде памятников древнецерковной аскетической литературы. Так, она сама собою подразумевается в сочинении «О девстве», в котором автор обращается к подвижнице так: «О страннолюбии и милостыне (περί δὲ τῆς φιλοξενίας καὶ τῆς ἐλεημοσύνης) не имеешь нужды быть наставляемой. Ибо сама по себе сделаешь [это]». Кудрявцев В. Сочинение св. Афанасия Великого «О девстве». С. 263. Текст: ΑΘΑΝΑΣΙΟΥ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΙΑΣ ΤΟΥ ΜΕΓΑΛΟΥ ΑΠΑΝΤΑ ΤΑ ΕΡΓΑ, 11. ΑΣΚΗΤΙΚΑ. Σ. 210). Названные две добродетели, вкупе с постом и молитвой, составляют сущностное ядро христианского идеала, заложенного уже в Евангелиях и рельефно оттененного древними отцами-подвижниками, постоянно подчеркивающими, что под девством понимается не внешний celibat, но как бы «девственная чистота мысли» (an inner chastity of thought) (см.: The Collected Works of Georgy Florovsky. Vol. X. The Byzantine Ascetic and Spiritual Fathers. Vaduz, 1987. P. 25–27).

90 В этом изречении Иперехия примечательно соположение «заповедей Всевышнего» (ἐντολὰς Ὑψίστου) и «предписаний отцов» (Πατέρων παραγγελίας), которое указывает на единство Священного Писания и Священного Предания и в области нравственного богословия.

91 Понятие «видение» (φαντασία) в святоотеческой письменности, как правило, сопровождалось негативными ассоциациями. Блж. Диадокх, например, проводит различие между сновидениями (ὄνειροι), являющимися душе «в любви Божией», которые

суть несомненные признаки [духовного] здоровья ее, и ночными видениями от бесов (*τῶν δαιμόνων φαῦτασίαι*), свойством которых является постоянная изменчивость форм и образов (см.: *Diadoque de Photice. Oeuvres spirituelles*. P. 106).

92

«Повиновение» (*ὑποταγή*) есть разновидность добродетели послушания (*ὑπακοή*), а сущность и смысл этой добродетели «заключается в готовности христианина подчинить свою волю и желание воле Божией, направляющей жизнь человека всегда к лучшему, но часто не так, как бы хотелось человеку с точки зрения его личных самолюбивых видов, предположений и намерений» (*Зарин С.* Аскетизм. С. 559). О «повиновении» см., например, у преп. Марка: «Кто добровольно, с повиновением и молитвою подвизается, тот есть искусный подвижник, ясно показывающий удалением от чувственного мысленную борьбу» (Преподобного и богоносного отца нашего Марка Подвижника Нравственно-подвижнические слова. Сергиев Посад, 1911. С. 45). Добродетель повиновения всегда высоко оценивается в церковной аскетической и житийной письменности. См., например, в «Житии преп. Симеона Нового Богослова», где повествуется о некоем монахе, который явил доказательство своего повиновения (*τῆς ὑποταγῆς αὐτοῦ ἀρίστην δοκιμήν*), пройдя через все самые «непочитаемые» служения, и тем самым сделал явным для всех высоту своей духовной жизни (см.: *Un grand mystique byzantin. Vie de Syméon le Nouveau Théologien*. P. 58).

93

Ср. у блж. Феофилакта: «Не смущайтесь же, говорит [апостол. — А. С.] тем, что мы в скорбях: это самое есть похвала для христианина. Каким образом? Ибо скорбь производит терпение, терпение же делает искушаемого опытным, а опытный человек, успокаивая себя в доброй совести тою мыслию, что подвержен скорбям для Бога, уповает на воздаяние за эти скорби. А такое упование не бесплодно, “не посрамит” надеющегося. Человеческие надежды, не сбываясь,

постыжают надеющегося, а божественные надежды не таковы. Ибо Подающий блага бессмертен и благ, а притом и мы, хотя и умрем, оживем, а затем ничто уже не воспрепятствует надеждам нашим сбыться» (Блаженного Феофилакта, Архиепископа Болгарского, Толкование на Послания св. апостола Павла. С. 32–33).

94 См. у преп. Петра Дамаскина: «Терпение служит укреплением для всех добродетелей. И ни одна из добродетелей без него не может устоять, ибо всякий обратившийся *вспять не управлен есть в Царствии Божии* (Лк. 9, 62). Если кто думает, что он причастен и всем добродетелям, но не *претерпит до конца*, то не избежит сетей диавольских и не будет *управлен* к достижению Царства Небесного. Ибо и те, которые уже здесь получили обручение [жизни вечной], имеют нужду в терпении, чтобы воспринять в будущем совершенную награду за подвиг» (Творения Петра Дамаскина. М., 1993. С. 244–245).

95 Единство мира горнего — ангельского и дольного — человеческого святыне отцы обычно подчеркивают в связи с Божественной литургией. См., например, у преп. Максима Исповедника: «Совершаемое всем верующим народом троекратное возгласение “Святый” указывает на наше единение и равночестность с бесплотными умными Силами, которое будет явлено в будущем, когда естество человеков, вследствие тождества неизменного и присносущного движения окрест Бога, научится, в полном созвучии с горными силами, воспевать и освящать единое триипостасное Божество троекратным пением “Святый”» (Творения преподобного Максима Исповедника. Кн. 1. С. 173). В сходном смысле высказывается и св. Герман: «Иерею, стоящему у примирительной Жертвы между двух херувимов, склоняющемуся перед невидимой и неприкрытой славой и блистанием Божества и мысленно созерцающему Небесную службу (*τὴν ἐπουράνιον λατρείαν*), сообщается знание света

Живонаначальной Троицы... И мысленно созерцает он и возглашает Трисвятое славословие Серафимских Сил. Осеняемый Херувимами и при восклицании Серафимов, он взывает вместе с ними, “победную песнь поюще, вопиюще и глаголюще”» (*Св. Герман Константинопольский. Сказание о Церкви и рассмотрение таинств. М., 1995. С. 75*). Иперехий, сопоставляя «нескончаемое песнопение» (*ὑμολογία ἀκατάπαυστος*) с таким же славословием Серафимов (*ἀκαταπαύστως δοξολογῇ*), предполагает, с одной стороны, уже известную идею «равноангельского жития», а с другой — рассматривает иноческое житие как непрестанную литургию. Подобное славословие (или песнопение) в святоотеческой аскетике рассматривалось как сильное оружие в духовной брани. Так, преп. Нил в одном из своих посланий говорит, что как только человек начинает славословить и воспевать Вышнего (*τὸ Κρεῖττον*), то сразу же «враждебный змий» (*ὁ πολέμιος δράκων*) пытается превратить это славословие в хулу. Но нас не должна страшить эта дерзость врага; наоборот, преисполнившись еще большей отваги, мы обязаны, усилив молитвы и приумножив Божественное песнопение, уничтожить мощь и силу супротивника (см.: PG. T. 79. Col. 476).

96 Иперехий употребляет наречие *εὐπαρορησίαστως*, предполагающее «доверчивость, доверительность» или «дерзновение» человека перед Богом на Страшном Суде. См. аналогичное употребление этого слова у св. Кирилла Иерусалимского: «Сохрани завет со Христом, украшаясь добрыми делами, дабы, с дерзновением представ перед Судиею, мог ты наследовать Царство Небесное» (*Св. Кирилл Иерусалимский. Поучения огласительные и тайноводственные. С. 247*).

97 Толкуя это одно из самых трудных мест посланий св. Павла, Н. Н. Глубоковский говорит, что все земное поприще Господа «представляет для разума великую благочестия тайну» (1 Тим. 3, 16), ибо во всех своих моментах не мотивировано натуральной

причинностью. Воплощение не требовалось эссенциально богоравенством, не вытекало из него прямо и не было унижением пред ним. Вочеловечивание — даже в своей рабственности — не вело непременно к подчинению и усугубляло естественную приниженность. В ней смерть неизбежна, но вовсе не предполагает специально позорности в виде крестной смерти. Все тут неестественно и непонятно. Но — поскольку исключительным субъектом был Божественный Деятель по воле Отца — мы обязаны признать все эти акты божественно избранными средствами для осуществления спасительных намерений Божиих. И последние реально нашли абсолютное исполнение, поелику были доведены до самого крайнего конца. В этом отношении уничижение является богоустановленным путем к славе (ср. Евр. 2, 9–10). Но для Христа в этом не было ни этической, ни фактической необходимости. Всё это допускалось добровольно по чисто Божественному самопожертвованию. Это был чрезвычайный подвиг, который непременно должен был дать соответственный результат и объективный, и субъективный» (*Глубоковский Н. Н.* Христово уничижение и наше спасение. Флп. 2, 5–11. (Библейско-экзегетический анализ) // Православная мысль. Вып. II. 1930. С. 98–99).

98 Последняя фраза (*ἀκινήτοις χεῖλεσι*), вероятно, предполагает, что Иперехий говорит о «глазе умной молитвы», когда уста остаются неподвижными, а ум, сердце и вся душа человека «беседуют с Богом». Учение о такой молитве было подробно развито в поздневизантийском исихазме. Так, согласно преп. Григорию Синаиту, «начало умной молитвы — очистительное действие или сила Святого Духа, *таинственное священнодействие ума*, равно как начало безмолвия есть упразднение от всего или свобода от попечений, середина — просветительная сила Духа и созерцание, а конец — изступление и восторжение ума к Богу» (*Яцимирский А.* Византийский

- религиозный мистицизм XIV века перед переходом его к славянам // Странник. 1908. № 11. С. 513).
- 99 В ряде рукописей добавляется: «Он есть друг Христов и не оскверняет грехом тело свое».
- 100 Судя по контексту, Иперехий отождествляет «страх Господень» и «страх Божий». Духовный смысл такого страха ясно обозначил св. Григорий Богослов, который, исходя из Притч. 1, 7, замечает, что Соломон «началом премудрости называет страх. Ибо надобно, не с умозрения начав, оканчивать страхом (умозрение необузданно, очень может завести на стремнины), но, научившись начаткам у страха, им очистившись и, так скажу, утончившись, восходить на высоту. Где страх, там соблюдение заповедей; где соблюдение заповедей, там очищение плоти — сего облака, омрачающего душу и препятствующего ей ясно видеть Божественный луч; но где очищение, там озарение; озарение же есть исполнение желания для стремящихся к предмету Высочайшему, или к Тому, Что выше высокого» (*Свт. Григорий Богослов. Слово 39, 8–9 // Свт. Григорий Богослов. Творения. Т. 1. С. 454*). Древние отцы-пустынники отмечали, что страх Божий является положительным качеством и средством достижения добродетели. Этот страх часто сочетался у них с добродетелями, проявляющимися по отношению к ближним: любовью, смирением, неосуждением и т. д. (см.: *Gould G. The Desert Fathers on Monastic Community. Oxford, 1993. P. 91*).
- 101 Св. Григорий Двоеслов замечает, что как всякая добродетель издает благоухание (см.: 2 Кор. 2, 14), так и от порока исходит зловоние (*fetor ex vitio*). Поскольку же всякое зло порождается сребролюбием (жадностью, любостыжанием), то «дом сребролюбия строится на зловонии» (*domus avaritiae in fetore construatur*). И если «корень всех зол есть сребролюбие (*cupiditas*)», то тот, кто находится под властью этого греха, есть и раб (*subiectus*) всех остальных зол (см.: *Grégoire le Grand. Morales sur Job. Troisième*

partie (Livres XI–XVI). T. I / Ed. par A. Bogognano // Sources chrétiennes. № 212. Paris. 1974. P. 420–422; T. II // Sources chrétiennes. № 221. Paris, 1975. P. 46).

102 Предполагается, что злословие (*καταλαλία*) является даже более тяжким грехом, чем нарушение некоторых монашеских обетов, ибо оно преступает через вторую заповедь Божию — заповедь любви к ближнему. Обычно этот грех влечет за собой и другие, а поэтому преп. Исаак Сирин говорит, что хранящий свои уста от злословия «блюдет сердце от [многих] страстей» (*φυλάττει τὴν καρδίαν αὐτοῦ ἐκ τῶν παθῶν*). Такой христианин во всякий час созерцает Господа, заставляет бесов бежать от него и искореняет в себе семя зла (см.: ΤΟΥ ΟΣΙΟΥ ΠΑΤΡΟΣ ΗΜΩΝ ΙΣΑΑΚ... ΤΑ ΕΥΤΡΕΘΕΝΤΑ ΑΣΚΗΤΙΚΑ. Σ. 176). В «Житии св. Синклитикии» данный грех тесно увязывается в первую очередь с памятозлобием, ибо здесь говорится: «Следует блюсти себя от памятозлобия (*ἀπὸ μνησικαχίας*), ибо за ним следует много ужасных грехов — зависть, печаль, злословие» (ΑΘΑΝΑΣΙΟΥ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΙΑΣ ΤΟΥ ΜΕΓΑΛΟΥ ΑΠΑΝΤΑ ΤΑ ΕΡΓΑ, 11. Σ. 310).

103 Образ меда (см. также выше примеч. 82, с. 715) здесь, скорее всего, подразумевает ведение Бога. Ср. у Евагрия: Творения аввы Евагрия. С. 133, 304 (примеч. 60). В схожем смысле высказывается и Ориген, толкуя Пс. 118, 103; эти строки, по его мнению, описывают «внутреннее расположение святого» (*τοῦ ἁγίου διάθεσιν*), вкушающего сладость [духовную] при приближении к Слову Божию и от этого преисполняющегося радостью (см.: La chaine palestinienne sur le Psaume 118. T. I. P. 354). Что же касается образа молока, то Климент Александрийский понимает слова апостола Павла в 1 Кор. 3, 2 (*Я питал вас млеком*) в смысле насыщения «духовной пищей» (*ἡ τροφή πνευματική*), даваемой человеку при «возрождении», то есть после крещения; этим «млеком» напитывает нас Само Слово Божие (Логос), Которым мы искуплены (см.: *Clemens Alexandrinus*. *Protrepticus*

und Paedagogus. S. 119). Примерно в том же духе понимает образ меда и Ориген, который понимает под «млеком» пищу тех, которые еще суть младенцы во Христе (см.: *Crouzel H. Origen. Edinburgh, 1989. P. 128*). Следует отметить, что в Древней Церкви существовал обычай, по которому новокрещеным давалось молоко, смешанное с медом. Этот обычай нашел отражение в «Апостольском предании», приписываемом св. Ипполиту Римскому. Согласно данному памятнику, такая смесь (*lac et mel mixta*) символизирует вступление новокрещеного в «землю обетованную»; она также есть «плоть Христова» (*caro Christi*), Которую Он дал нам в пищу, как младенцам (см.: *Hippolyte de Rome. La tradition apostolique / Ed. par B. Botte // Sources chrétiennes. № 11 bis. Paris, 1968. P. 92*). Очень возможно, что этот «литургический контекст» определяет до некоторой степени и развитие мысли Иперехия, а поэтому хлеб и вино у него в данной главе также имеют глубокий символический смысл. Впрочем, следует отметить, что сочетание «молоко и мед» в святоотеческой письменности обозначало и вершины богомыслия или созерцания, делающиеся доступными подвижнику путем подвигов и трудов, когда обретается бесстрастие. Так, согласно преп. Григорию Синаиту, «земля обетованная есть *бесстрастие*, исполненная как медом и млеком — духовным веселием» (см.: *А. Л. Из истории юго-славянского монашества XIV столетия // Душеполезное чтение. 1871. Ч. I. С. 362*).

104 В этой главе Иперехий, вероятно, имеет в виду киновию (*ἐν πλῆθει μοναχῶν*), ибо именно в общежитии, когда монах находится на виду у всех братий, и испытывается его «неподдельность».

105 Иперехий исходит из общего принципа святоотеческой экзегезы, который ясно сформулировал св. Кирилл Александрийский: «То, что написано о божественном Моисее, мы представляем как образ и предызображение спасения, совершенного

через Христа» (Творения святого Кирилла Александрийского. Ч. V. М., 1887. С. 11). В другом своем произведении он дает и толкование Исх. 17, вполне созвучное толкованию Иперехия: «Итак, когда Моисей простирает руки, изображая нам вид креста, и обессиленный Амалик падает, этот образ показывает нам, конечно, тех, которые при помощи Честного Креста побеждают сатану и одолевают врагов. Когда же видим Моисея опускающим руки, Амалика же одолевающим, то будем разуметь тех, которые вследствие нежелания принять крест стали под власть диавола и побеждены им» (Творения святого Кирилла Александрийского. Ч. I. М., 1880. С. 150–151). Ср. также толкование блаж. Феодорита: «Воздвизая руки, он (Моисей. — А. С.) представлял нам образ Распятого за нас. Ибо как падал Амалик, когда воздвизал руки раб Божий, так, когда воздвиг руки Владыка, рассыпалось полчище диавольское» (Творения блаженного Феодорита. Ч. I. С. 109).

¹⁰⁶ Глагол *σταυρώω* («распирать на кресте») в древнецерковной письменности часто имел метафорический смысл «распинания греховных страстей и помыслов». Поэтому жизнь подвижническая порой обозначалась как «распинаемая, крестная». См., например, у св. Иоанна Златоуста, который, обращаясь к некоему монаху Димитрию, говорит: «Мне хорошо известно, что ты сам строго содержишь всю добродетель сокрушения и мог бы, даже молча, учить ей и других, если бы они пожелали хотя недолго пожить с твоим благочестием и видеть твою крестную жизнь» (Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста. Т. I, кн. I. С. 150).

¹⁰⁷ Ср. у св. Василия Великого, который замечает, что всякие наушничества («ябеды») должны быть извергнуты из среды монахов, ибо наушничество заставляет подозревать впавшего в этот грех и в грехе злословия (*τὴν τῆς καταλαλιᾶς ὑποψίαν ὁ φιδυρισμὸς ἔχει*) (ΒΑΣΙΛΕΙΟΣ Ο ΜΕΓΑΣ. ΜΕΡΟΣ Γ'. Σ. 135;

Свт. Василий Великий. Пролог 5 // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. С. 147).

- 108 Как и в гл. 152, Иперехий употребляет наречие *συνετός* (мы перевели «с разумением»), обозначающее духовную мудрость и способность *чистого* (целомудренного) мышления человека. Понятие *σύνεσις* (букв.: понятливость, смышленность, сообразительность) согласно, например Оригену, обозначает то высшее начало в человеке, которое и отличает его от животных. Оно было дано изначала Богом для преуспевания в добродетелях человека, и само такое духовное разумение также является добродетелью (см.: *Origène. Contre Celse. Т. II. Р. 378, 384*). Это «разумение», омраченное грехопадением, вновь обретается, согласно св. Мефодию, через таинство возрождения во Христе: «Подлинно для тех людей, которые еще не чувствуют многообразной Премудрости Божией, Христос еще не родился, то есть еще не познан, еще не открылся, еще не явился. Если же и они восчувствуют таинство благодати, то и для них, когда они обратятся и уверуют, Он рождается через ведение и разумение» (Святой Мефодий, епископ и мученик, отец Церкви III века. Полное собрание его творений. С. 96–97). По мысли же Евагрия, именно такое «духовное разумение» вкупе с «мудростью» и «рассудительностью» является подлинным «стяжанием праведника» (*ἡ κτῆσις τοῦ δικαίου ἐστὶν σοφία καὶ σύνεσις καὶ φρόνησις*; ср. Притч. 4, 5) (*Evagre le Pontique. Scholies aux Proverbes. Р. 98*).
- 109 Гл. 40 «Книги Иова» ставит ряд текстологических проблем, ибо здесь наблюдаются расхождения между Септуагинтой (и церковнославянским переводом) с одной стороны и еврейским текстом (которому следует Вульгата и русский перевод) с другой, а также имеется несовпадение в нумерации строк. В Септуагинте нет речи о бегемоте (Вульгата — *Behemoth*), а говорится о «зверях» (*θηρία*), вместо «левиафана» (Вульгата — *Leviathan*) говорится о «драконе» (*δράκοντα*). Впрочем, по замечанию П. Юнгера,

слово «звери» можно признать названием зверя бегемота, а левиафан и дракон обозначают «то страшное чудовище, живущее в море, сходное с крокодилом, китом, акулой и т. п.» (см.: Книга Иова в русском переводе с греческого текста LXX, с введением и примечаниями П. Юнгера. Казань, 1914. С. 86–87). Это чудовище в древнецерковной письменности отождествлялось с диаволом. Так, Ориген говорит, что в «Книге Иова» написано о драконе следующее: крепость (*virtus*) его в пупе, а сила его — за пупом брюха (*fortitude eius super umbilicum ventris*). Этот дракон есть «супротивная сила» (*fortitude contraria*), о которой говорится в Откр. 12, 9 (см.: *Origène. Homélie sur Ezéchiel*. P. 222). Иероним в данном случае вполне созвучен с Оригеном в толковании образа дракона. Ср. также размышления В. Н. Лосского: «Интересно отметить, что ответ Бога на “безумные речи” Иова оканчивается описанием бегемота, названного “верхом путей Божиих” (Иов 40, 14), и левиафана, “царя над всеми сынами гордости” (Иов 41, 26). Эти чудовищные животные, безграничная мощь которых может быть укрощена лишь Тем, Кто их создал, не только редкостные экземпляры древнееврейской фауны. Для христианина, который видит в священных текстах нечто большее, чем документ еврейского фольклора, и не хочет низводить богословский гносис к уровню позитивистской науки “демифологизации” (*Entmythologisierung*), для него огромные существа, показанные Богом Иову, — это “поднебесные” (*ἐπουράνιος*) силы ангелов — мироправителей (*κοσμοκράτορες*) (Еф. 6, 12), ставших в своем бунте против Бога “духами тьмы”. Показывая Иову господство, которому покорился человек, Бог предлагает ему сокрушить гордыню сатаны, связать левиафана, чтобы сделать из него игрушку для девочек своих (Иов. 40, 24). Тогда Бог признает, что человек может спасти себя собственными своими силами, что десница твоя может спасти тебя (Иов. 40, 9).

Размеры духовного могущества сатаны, весь объем космической катастрофы, происшедшей вследствие грехопадения человека, все ослепление и вся немощь сбившейся с пути свободы показаны Иову для того, чтобы указать на благостность смертного существования, закона необходимости и вносящего порядок в те новые условия, которые установила Божественная воля для своего плененного грехом, падшего создания» (*Лосский В. Н.* По образу и подобию. М., 1995. С. 190–191).

110 Иперехий говорит о преодолении того печального состояния человека, которое возникло в результате грехопадения и имело следствием обособление от Бога. В этом состоянии человек, «если он обладает материальными средствами, пользуется благоприятными внешними обстоятельствами, — иногда прямо измышляет себе потребности, создает новые и, однако же, никогда не успокаивается. Здесь сказывается влияние духа, поработанного чувственностью и душевностью и обращенного ими на служение себе. Наделенный бесконечными стремлениями, он ищет удовлетворения своих стремлений и применения своей энергии именно в удовлетворении низшей стороны человека, получившей в последнем перевес и преобладание. Вот откуда низшие потребности человека получают не принадлежащий им самим по себе характер безмерности, как бы бесконечности». Но и «высшие силы и способности человека, лишенные общего центра тяготения, который бы их объединял, регулировал, давал им общий тон и направление, определял должное их взаимоотношение, стали в ненормальное отношение и к личности человека, и друг к другу. Они как бы отпали от личного центра, стали в некоторую независимость от него, приобрели самостоятельность. А отсюда утратилось и нарушилось и нормальное их взаимоотношение, которое характеризуется их полным *взаимопроникновением*. Получилась их разобщенность,

- отсюда — односторонность, преобладание в человеке *одной* способности в ущерб *другим*» (Зарин С. Значение страстей в духовной жизни, их сущность и главные моменты развития, по учению свв. отцов-аскетов // Христианское чтение. 1904. № 4. С. 503–504).
- 111 Иперехий употребляет довольно редкое в святоотеческой лексике слово *ἀπροσέξια*, обозначающее внутреннюю духовную небрежность, беспечность и «неряшливость». Преп. Макарий Египетский причисляет ее, наряду с унынием, непостоянством (*κήμεσις*), ропотом и прочими пороками, к делам тех людей, которые не творят плода жизни вечной. Эта небрежность может привести христианина к духовной болезни и даже поставить его на краю гибели. Подобно надменности (*χαλνότης*) и боязливости (*ὀκνηρίαν*), она способна погубить тот прекрасный новый «хитон души», который христианин обрел при крещении (см.: *Makarios/Symeon. Reden und Briefen. Bd. I. S. 3, 243; Bd. II. S. 108*).
- 112 Ср. у св. Иоанна Златоуста, говорящего о покаянии следующее: «Не станем и мы отчаиваться, но и не будем совершенно беспечны: то и другое пагубно. Отчаяние позволяет встать лежащему, а от беспечности падает и стоящий; то обыкновенно лишает приобретенных благ, эта не позволяет избавиться от постигших зол. Нерадение свергает и с самого неба, а отчаяние ввергает в самую бездну зла, тогда как отсутствие отчаяния изводит и оттуда. Вот, смотри на силу того и другого. Дьявол прежде был добр; но, сделавшись беспечным и отчаявшись, пал в такую злобу, что после уже и не восстал. А что он был добр, так послушай, что (Христос) говорит: *видех сатану, яко молнию с небес спадша* (Лк. 10, 18). Сравнение с молнией показывает и светлость прежнего состояния, и быстроту падения. Павел был хулитель, и гонитель, и обидчик; но, как возревновал и не предался отчаянию, то восстал и сделался равным Ангелам. Напротив, Иуда был апостолом, но, предавшись

беспечности, сделался предателем. Опять разбойник, так как не отчаялся и после такой злой жизни, то прежде других вошел в рай; фарисей, по самонадеянности, упал с самого верха добродетели; мытарь, не поддавшись отчаянию, так исправился, что упредил и того (фарисея)» (Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста. Т. II, кн. 1. С. 311). Значение покаяния в духовной жизни подчеркивалось отцами-подвижниками с самого зарождения иночества. Например, преп. Антоний в одном из своих посланий говорит о «Духе покаяния», который является руководителем монаха на протяжении всех ступеней духовного преуспеяния, начиная от очищения души посредством постов, бдений и молитв и кончая высотами богомыслия (см.: *The Letters of Saint Antony the Great / Translation with an Introduction by D. J. Chitty. Oxford, 1991. P. 2*).

113 *Букв.*: вслед за этим (*μετὰ ταῦτα*). Об этом «эсхатологическом веселии» (*εὐφροσύνη*) см., например, у св. Григория Паламы, который в проповеди, произнесенной в Неделю всех святых, призывает свою паству праздновать так, чтобы представить тела и души свои угодными Богу и по ходатайству святых сделаться участниками их нескончаемого праздника и веселия (*τῆς πανηγύρεως καὶ εὐφροσύνης*) (см.: *Св. Григорий Палама. Беседы. Т. 1. С. 255. Текст: ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΤΟΥ ΠΑΛΑΜΑ. ΑΠΑΝΤΑ ΤΑ ΕΡΓΑ, 10. Σ. 148*).

Указатель цитат из Священного Писания

Ветхий Завет

Быт.

1, 26 — 207
2, 22 — 113
3, 1 — 136
3, 5 — 52
4, 3–5 — 181, 255
4, 12 — 111
7, 23 — 106
8, 21 — 287
12, 1 — 92, 267
14, 17–20 — 181
14, 18–20 — 255
17, 15 — 51
18, 27 — 269
18, 32 — 91
19 — 107
25, 33–34 — 137
27 — 46
28, 1–5 — 53

Исх.

3, 2–4 — 106
4, 10 — 269
7, 9–12 — 106
14, 22 — 106
16, 18 — 198
17, 11 — 305
20, 14 — 205
32, 1 — 91
32, 7 — 92
32, 32 — 92

Лев.

11, 3 — 129
19, 19 — 237

Чис.

17, 8 — 106

Втор.

20, 6–7 — 123
22, 9–11 — 237

1 Цар.

2, 9 — 186, 259

4 Цар.

2, 9 — 106
2, 11 — 106, 292
6, 4–7 — 299

Иов.

3, 3 — 274
6, 6 — 136
40, 3 — 136
40, 21 — 306
42, 8 — 91

Пс.

1, 2–3 — 96
4, 8 — 183, 257
5, 7 — 158, 232
16, 3 — 218
17, 38 — 277
18, 13–14 — 160, 236
18, 11 — 41, 44
21, 26 — 159, 234
22, 2 — 298
23, 3 — 156
23, 3–4 — 230
23, 4 — 156

Указатель цитат из Священного Писания

26, 14 — 103
 27, 3 — 232
 27, 3-4 — 158
 27, 4 — 232
 29, 3 — 221
 33, 3 — 159, 234
 33, 7 — 285
 33, 11 — 69
 33, 16 — 99
 33, 20 — 47
 36, 4 — 42, 276
 36, 11 — 280
 36, 16 — 95
 37, 5 — 280
 37, 8 — 64
 41, 5 — 43
 43, 4 — 155, 224
 49, 16 — 135
 50, 12 — 207
 50, 12, 14 — 156
 50, 12-14 — 230
 50, 19 — 170, 211, 220
 52, 6 — 54, 158, 232, 274
 54, 23 — 275, 284
 57, 3 — 158, 232
 62, 6 — 184, 257
 62, 9 — 97
 67, 36 — 283
 68, 4 — 283
 76, 6 — 148
 83, 3 — 183, 257
 90, 13 — 199
 92, 1 — 111
 104, 21 — 106
 113, 4 — 111
 113, 6 — 112
 114, 5 — 107
 118, 1 — 96
 118, 6 — 156, 230
 118, 66 — 135, 149
 118, 80 — 156, 230

118, 92 — 277
 118, 103 — 277
 118, 125, 73 — 283
 118, 128 — 162
 118, 143 — 122
 118, 162 — 277
 118, 163 — 162
 118, 165 — 270
 122, 1-2 — 98
 124, 3 — 46
 126, 1 — 155, 229
 131, 4-5 — 285
 138, 12 — 113
 142, 5 — 43
 142, 5-6 — 148

Притч.

2, 4-5 — 177, 251
 3, 12 — 47
 4, 23 — 161, 236
 4, 27 — 218
 6, 4-5 — 279
 8, 14 — 286
 8, 19 — 286
 8, 21 — 286
 10, 7 — 102
 14, 7 — 286
 14, 12 — 52
 15, 16 — 70
 16, 5 — 160, 235
 16, 20 — 286
 17, 1 — 92
 29, 2 — 102

Еккл.

5, 11 — 93
 7, 18 — 268

Песн.

1, 3 — 98
 4, 16 — 271
 5, 1 — 96

Указатель цитат из Священного Писания

Сир.

2, 1–6 – 119

4, 32 – 85

20, 29 – 299

24, 23 – 257

33, 28 – 196

Ис.

5, 7 – 298

26, 10 – 101

26, 18 – 113

35, 10 – 101

40, 6–8 – 212

42, 22 – 288

53, 7–8 – 61

64, 4 – 82

64, 6 – 59, 64, 269

Иер.

1, 6 – 139

5, 8 – 298

23, 21 – 39

Плач.

1, 4 – 111

3, 27–28 – 92

Мал.

4, 2 – 117

Новый Завет

Мф.

2, 11 – 117

3, 2 – 112

4, 1–11 – 58, 136

5, 3 – 171

5, 5 – 269, 275

5, 6 – 170, 171, 210, 211, 245

5, 8 – 100, 155, 204, 230, 289

5, 11 – 119

5, 11–12 – 192, 263

5, 14 – 90, 103

5, 16 – 90, 158, 195, 233, 266

5, 20 – 205

5, 27–28 – 205

5, 39 – 205

5, 44 – 205

5, 45 – 61

5, 48 – 155, 207, 230

6, 1 – 158, 232, 266

6, 1–5 – 195

6, 2 – 195, 266, 292

6, 9–10 – 282

6, 10 – 199, 282

6, 10–11 – 282

6, 12 – 283, 301, 302

6, 13 – 278, 283

6, 20 – 295

6, 24 – 85

6, 33 – 97

7, 1 – 59

7, 5 – 279

7, 8 – 131

7, 13 – 281

7, 13–14 – 276

7, 14 – 37, 120, 173, 248, 300

7, 25 – 284

8, 12 – 87

9, 11–13 – 60

10, 22 – 154, 228, 303

10, 42 – 194, 265

11, 12 – 154, 228

11, 28 – 280

11, 29 – 219

11, 29–30 – 173

11, 30 – 248

Указатель цитат из Священного Писания

13, 8 — 84, 285
 13, 31 — 117
 13, 44 — 57
 13, 45 — 117
 13, 45–46 — 57, 286
 13, 48 — 286
 15, 17 — 290
 15, 19 — 288
 16, 24 — 142
 18, 8 — 100
 18, 19 — 110
 19, 14 — 289
 19, 21 — 97
 19, 26 — 151, 212
 19, 27 — 37
 20, 27 — 175, 250
 22, 21 — 292
 22, 30 — 94, 282
 22, 37 — 40
 22, 37–40 — 169, 177, 244
 23, 5 — 158, 195
 23, 12 — 175, 250
 23, 25 — 178, 252
 24, 13 — 103
 25 — 293
 25, 4 — 284
 25, 1–12 — 189, 261
 25, 10 — 293
 25, 14–30 — 152, 226
 25, 34 — 101
 25, 40 — 194, 202, 265
 27, 5 — 137

Мк.

1, 6 — 295
 4, 7 — 301
 9, 35 — 173, 175, 247, 250
 9, 44 — 87
 10, 14 — 289
 10, 43 — 75, 250

10, 43–44 — 173, 247
 10, 43–45 — 202
 10, 44 — 65
 10, 45 — 176, 250
 12, 28–34 — 169, 244
 13, 31 — 208, 212

Лк.

6, 21 — 301
 6, 25 — 120
 6, 26 — 85, 158, 234
 6, 27 — 205
 6, 28 — 205
 9, 23 — 170
 9, 62 — 285
 10, 7 — 290
 10, 16 — 124
 10, 19 — 99, 199, 278
 10, 25–27 — 169, 244
 10, 38–42 — 201, 284
 12, 35 — 274, 284
 12, 47–48 — 283
 13, 24 — 154, 228
 14, 11 — 160, 175, 235
 14, 18–20 — 123
 14, 26 — 172
 14, 27 — 170
 16, 15 — 160, 235
 17, 10 — 67, 269
 17, 21 — 183, 257, 281
 18, 1 — 163, 184, 258
 18, 2–5 — 238
 18, 6–8 — 163, 239
 18, 7 — 184, 258
 18, 13 — 34
 18, 14 — 175
 19, 12–27 — 152, 226
 21, 19 — 154, 228
 24, 49 — 53, 129

Ин.

1, 29 — 212
 3, 3 — 115
 3, 3-5 — 153
 3, 6 — 116
 3, 8 — 146
 4, 10 — 117
 5, 14 — 137
 5, 22 — 60
 5, 24 — 114
 5, 44 — 159, 178, 234, 252
 6, 35 — 117
 6, 51 — 282
 8, 31-32 — 212, 281
 8, 47 — 270
 10, 3 — 270
 10, 7 — 117
 12, 50 — 66, 69
 13, 14-15 — 202
 14, 23 — 121
 15, 1 — 117
 15, 2 — 281
 15, 5 — 272
 16, 21 — 114
 17, 11, 17 — 207
 17, 24 — 207

Деян.

5, 1-11 — 125
 6, 24 — 202
 10, 34 — 41
 14, 22 — 68, 281
 15, 19, 29 — 195
 26, 8 — 212

Иак.

1, 2 — 295
 1, 4 — 303
 1, 23-24 — 84
 1, 26 — 270
 4, 17 — 67

5, 13 — 47
 5, 16 — 99
 5, 17-18 — 91

1 Пет.

1, 4-5 — 219
 1, 6-7 — 48
 1, 25 — 212
 2, 2 — 304
 2, 21 — 269
 3, 15 — 282

2 Пет.

2, 18 — 151, 204, 211

1 Ин.

3, 3 — 157, 231
 3, 15 — 159, 234
 3, 21-22 — 156
 5, 3 — 280

Рим.

1, 21 — 137
 1, 26, 21 — 159
 1, 28 — 137
 1, 28-32 — 160, 235
 5, 3 — 192, 264
 5, 5 — 303
 8, 16 — 178, 252
 8, 18 — 220
 8, 28 — 176
 12, 1 — 151
 12, 2 — 150, 153, 154, 208,
 223, 227, 229
 12, 6-9 — 200
 12, 8 — 134
 12, 10 — 175, 250
 12, 12 — 184, 258
 13, 3 — 90
 13, 8 — 173, 248
 16, 20 — 212, 287

1 Кор.

2, 9 — 82
 3, 17 — 161, 236
 4, 11 — 281
 4, 11–13 — 192
 5, 7 — 167
 5, 7–8 — 242
 5, 8 — 167
 6, 12 — 287
 6, 17 — 157, 179, 191, 263
 7, 33 — 97
 7, 34 — 157, 231
 9, 17 — 139
 9, 24 — 154, 166, 228
 10, 13 — 47
 10, 31 — 159, 234
 11, 1 — 157, 170, 231, 244
 12, 21–23 — 198
 12, 31–13, 3 — 165, 240
 13, 1–3 — 60
 13, 4 — 280
 13, 4–7 — 165
 13, 4–8 — 241
 13, 8 — 165
 14, 26 — 200
 15, 22 — 113
 15, 25 — 111
 15, 27 — 117

2 Кор.

1, 4 — 183, 257
 2, 11 — 109
 4, 5 — 176, 250
 5, 10 — 100
 5, 15 — 68
 5, 17 — 167, 242
 6, 4 — 154, 228, 264
 6, 4–5 — 119
 6, 5 — 264
 6, 5, 4 — 192
 6, 14 — 238

6, 16 — 131, 147
 8, 14–15 — 198
 10, 5 — 287
 10, 18 — 178, 252
 12, 7 — 137
 12, 9–10 — 192, 264
 12, 10 — 264
 13, 13 — 168, 243

Гал.

1, 10 — 232
 3, 3–4 — 146
 4, 28 — 43
 5, 13 — 173
 5, 22–23 — 142, 261
 5, 22 — 189
 6, 2 — 199, 201
 6, 15–16 — 167, 242

Еф.

1, 15–19 — 164, 239
 1, 18 — 169, 219
 1, 19–20 — 164, 239
 1, 23 — 117
 2, 10 — 198
 2, 20 — 278
 3, 8 — 169
 3, 14–19 — 44, 165, 240
 4, 3–4 — 176
 4, 6 — 117
 4, 13 — 150, 207
 4, 13–15 — 153, 227
 4, 22–24 — 284
 4, 26 — 294
 5, 19 — 90, 291
 5, 27 — 167, 242
 6, 5–7 — 248
 6, 6–7 — 173
 6, 11 — 168
 6, 12 — 122, 167
 6, 14–16 — 168

Указатель цитат из Священного Писания

6, 14–17 — 243
6, 17 — 168
6, 18 — 168, 185, 243, 258

Кол.

1, 11 — 122
1, 28 — 207
1, 28–29 — 164, 230, 239
3, 11 — 117
3, 15 — 191
3, 16 — 90, 291
4, 2 — 184, 258

1 Фес.

1, 5 — 152, 225
5, 5 — 218
5, 17 — 184, 258
5, 19 — 45
5, 23 — 152, 168, 226, 243

2 Фес.

3, 10 — 196

1 Тим.

1, 9–10 — 90
2, 4 — 121
5, 10 — 298
6, 10 — 268, 304

2 Тим.

1, 7 — 278
3, 6 — 291

4, 2 — 174
4, 7–8 — 103

Тит.

2, 14 — 90

Евр.

2, 11–12 — 203
3, 12 — 214
3, 16–19 — 214
3, 17–19 — 213
4, 1–3 — 214
4, 11 — 215
4, 13 — 100
4, 16 — 215
5, 14 — 43, 52
7, 1–6 — 181
7, 4 — 255
9, 14 — 215
10, 22 — 215
10, 36 — 103, 110
11, 4–5 — 106
11, 25 — 119
11, 38 — 281
12, 1 — 154, 228
12, 1–2 — 170, 245
12, 2 — 89
12, 13 — 277
12, 14 — 289

Откр.

22, 13 — 117

СОДЕРЖАНИЕ

<i>А. И. Сидоров.</i> Предисловие.....	5
--	---

Творения древних отцов-подвижников

СВЯТОЙ АММОН

I. Повествования об авве Аммоне.....	33
II. Послания св. Аммона.....	38
III. Наставления св. Аммона	58
IV. Фрагменты	85

СВЯТОЙ СЕРАПИОН ТМУИТСКИЙ

Послание к монашествующим	88
---------------------------------	----

ПРЕПОДОБНЫЙ МАКАРИЙ ЕГИПЕТСКИЙ

Духовные беседы	104
Великое послание.....	148
Послание к чадам своим.....	216

СВЯТОЙ ГРИГОРИЙ, ЕПИСКОП НИССКИЙ

О цели [жизни] по Богу и об истинном подвижничестве.....	222
---	-----

СТЕФАН ФИВАИДСКИЙ

Аскетическое слово 267

БЛАЖЕННЫЙ ИПЕРЕХИЙ

Увещание к подвижникам 290

Комментарии

Святой Аммон

- I. Повествования об авве Аммоне 309
- II. Послания св. Аммона 316
- III. Наставления св. Аммона 343
- IV. Фрагменты..... 389

Святой Серапион Тмуитский

Послание к монашествующим 394

Преподобный Макарий Египетский

- Духовные беседы 424
- Великое послание..... 467
- Послание к чадам своим..... 546

Святой Григорий Нисский

О цели жизни по Богу..... 562

Стефан Фиваидский

Аскетическое слово 627

Блаженный Иперехий

Увещание к подвижникам 677

Указатель цитат

из Священного Писания..... 727

ТВОРЕНИЯ ДРЕВНИХ ОТЦОВ-ПОДВИЖНИКОВ

Перевод, вступительная статья
и комментарии доктора церковной истории,
профессора
А. И. СИДОРОВА

Художественное оформление

С. Ю. Губин

Редактор

П. К. Доброцветов

Исполнительный редактор

А. Н. Доброцветова

Корректор

О. В. Грецова

Верстка

Г. Н. Шафигуллина

Подписано в печать 16.01.2012. Формат 84х108/32.
Печать офсетная. Бумага офсетная. Гарнитура «Петербург».
Печ. л. 23. Тираж 5 000 экз. Заказ

Адрес издательства:
109012, г. Москва, ул. Никольская, д. 7/9, строение 6,
E-mail: syb-blag@yandex.ru, www.blagozvon.ru.

Отдел оптовых продаж:
109202, г. Москва, шоссе Фрезер, д. 17а,
телефон/факс: 8(495) 363-45-10.

Отпечатано с электронных носителей издательства:
ОАО «Тверской полиграфический комбинат».
170024, г. Тверь, пр-т Ленина, д. 5.
Телефон: +7(4822) 44-52-03, 44-50-34,
телефон/факс +7(4822) 44-42-15.
E-mail: tpk@tverpk.ru; sales@tverpk.ru